ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
ZKT
Los Gatos, Calif.

66. BAND 1942
FRANZ WEGNER-VERLAG · WÜRZBURG .
53185

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis der Ordensobern

INHALTSVERZEICHNIS

zum Jahrgang 66 (1942)

ABHANDLUNGEN

J. M. Lungkofler, Die Vorstufen zu den höheren Weihen nach dem Liber Pontificalis ..... 1— 19

M. J. Lubatschiwskyj, Des heiligen Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie ..... 20— 38

J. A. Jungmann, Die Nachfeier von Epiphanie im Missale Romanum 39— 46

G. Hartmann, Der Aufbau des Jakobusbriefes ..... 63— 70

Karl Rahner, „Gott" als erste trinitarische Person im Neuen Testament ..... 71— 88

Hugo Rahner, Antenna crucis II: Das Meer der Welt; III: Das Schiff aus Holz 1. 2 ..... 89—118; 196—227

A. Landgraf, Zwei Probleme der frühscholastischen Sakramentenlehre I: Die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Eucharistie und die Schulen Abaelards und Gilberts de la Porrée; II: Die Summe des Cod. lat. 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl und die Nachlassung der zukünftigen Sünden durch die Taufe ..... 119—140

Br. Löwenberg, Die Erstausgabe des Rituale Romanum von 1614 .. 141—147

J. Stufler, Zur Analyse des Glaubensaktes ..... 183—195

REZENSIONEN

J. Theissing, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit (K. Prümm) 148—149

J. Gewieß, Die urapostolische Heilsverkündigung (K. Prümm) ..... 150—152

A. Allgeier, Die Psalmen der Vulgata (J. Linder) ..... 152—153

H. U. v. Balthasar, Die „Gnostischen Centurien" des Maximus Confessor; Kosmische Liturgie (Karl Rahner) ..... 153—155

J. Loosen, Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor (Karl Rahner) ..... 155—156

R. Egenter, Von der Freiheit der Kinder Gottes (P. Bolkovac) .... 156—161

A. F. Utz, Wesen und Sinn des christlichen Ethos (P. Bolkovac) .. 228—231

Volksliturgie und Seelsorge (J. A. Jungmann) ..... 231—234

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie ..... 47—53; 235—238

Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie ..... 238—242

Altes Testament ..... 162—165

Neues Testament ..... 166—170
Dogmatik und Dogmengeschichte ..... 53— 61
Kirchengeschichte ..... 170—177
Moral- und Pastoraltheologie ..... 178—182
Liturgik ..... 242—244
Mitteilung ..... 61— 62
P. Josef Müller † 62
Register zum Jahrgang ..... 245—246
Literarischer Anzeiger ..... 1*, 2*—5*, Umschlag

Abkürzungen

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
Denz. = H. Denzinger-J. B. Umberg, Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller
MGH = Monumenta Germaniae Historica
PG = Migne, Patrologia Graeca
PL = Migne, Patrologia Latina
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie

5,20

DIE VORSTUFEN ZU DEN HÖHEREN WEIHEN NACH DEM LIBER PONTIFICALIS

VON JOHANN M. LUNGKOFLER — OBERLIENZ

Wie Unser Herr die Apostel erst lange vorbereitet hat, bevor er sie in die Welt sandte, so ist auch seine Kirche allzeit darauf bedacht gewesen, ihre angehenden Priester und Diakone nicht unvermittelt an den Altar treten zu lassen. Auf welche Weise die Kirche von Rom diesem Bedürfnis im ersten Jahrtausend nachgekommen ist, dafür ist eine wichtige Quelle der Liber Pontificalis, das „Papstbuch"[1]).

Dieses Papstbuch ist eine Geschichte der Päpste von Petrus bis Martin V. († 1431) in Form von Lebensskizzen[2]). Sein erster Teil entstand um 530, ist tendenziös und für unser liturgisch-rechtliches Gebiet, von den letzten Abschnitten abgesehen, nicht zuverlässig. Der zweite Teil, bis Stephan V. († 891), ist ausführlich und zuverlässig, weil oft von Zeitgenossen verfaßt. Die verschiedenen Fortsetzungen, die den dritten Teil bilden, sind nicht ergiebig für unser Thema. Die Verfasser des Papstbuches waren meist niedere Kleriker aus der Beamtenschaft des Lateran, gehörten also selber zum Stande, der uns interessiert.

Das Papstbuch beleuchtet also unsere Frage vor allem vom sechsten bis ins neunte Jahrhundert für den stadtrömischen Klerus und da wieder fast ausschließlich für die zukünftigen Päpste, die naturgemäß meistens aus vornehmen Familien stammten.

Die Frage, auf die uns das Papstbuch Antwort geben soll, ist des näheren diese: An welchen Schulen konnte man sich das notwendige Wissen holen (I) und welche Weihen mußte man empfangen (II), ehe man Diakon oder Priester wurde?

I. SCHULEN

Daß Rom in den ersten Jahrhunderten wie andere Hauptstädte seine „Katechetenschule" hatte, können wir nur vermuten. Das Papstbuch gibt Aufschluß, wie es war vom siebten Jahrhundert an. Reiche Leute konnten ihren angehenden „Kleriker" daheim unterrichten, mindestens bis zu einer gewissen Stufe; andere junge Leute besuchten zuerst eine Klosterschule, wieder andere gingen durch die Schola cantorum, endlich studierten viele im Lateran selber, etwa im Cubiculum.

1. Häusliches Studium

Der erste, von dem wir wissen, daß er im Elternhause aufwuchs, ist Papst Hadrian I. (772—795). Er stammte aus dem hohen Adel und wurde erzogen von seiner Mutter und seinem Onkel, einem hohen Beamten (später *primicerius notariorum*); bei diesem studierte er. Der Papst ließ ihn dann zum

[1]) Ausgaben von L. Duchesne, Le Liber pontificalis, 2 Bde., Paris 1886 und 1892, und von Th. Mommsen, Libri pontificalis pars prior, Berlin 1898 (Mon. Germ. hist., Gesta Pont. Rom. I). Ich zitiere immer nach Duchesne.

[2]) Die Form der Darstellung siehe auch in Biographien, die das Röm. Brevier übernahm, z. B.: am 16., 20. Jänner, 17., 22. April, 3., 30. Mai, 11., 13., 28. Juli u. a.

Kleriker und zunächst, gemäß seiner Vorbildung, zum Regionarnotar befördern[3]). Er war damals mindestens dreißig Jahre alt[4]). Den Papst Valentin (827) vertrauten seine vornehmen Eltern einem tüchtigen Lehrer an, bis er herangewachsen war, *cum iam perfectae initium sumpsisset aetatis*, dann erstieg er die Stufen der Weihen und wurde Cubicularius[5]). Benedikt III. (855—858) wurde seinem Vater zur Ausbildung nach dessen Belieben überlassen[6]), später kam er in das Cubiculum, wurde aber erst dort Kleriker. Ziemlich genau kennen wir den Hergang bei Nikolaus I. (858—867). Sein Vater, der Regionarius (Notar) war, hatte ihn gut unterrichtet. Als ein „Prophet" dem Knaben hohe Würden voraussagte, führte der Vater den Knaben hin und Nikolaus wurde Kleriker, ging aber mit dem Vater wieder nach Hause und studierte weiter bis zum Subdiakonat, das er unter Sergius II. (844—847) empfing; dann erst mußte er in den Lateran, in einem Alter von mindestens 31 Jahren[7]). Ähnlich lernte Stephan V. (885—891) die heiligen Dogmen und die Wissenschaften bei seinem Verwandten Zacharias, der Bischof war und Bibliothekar des Apostolischen Stuhles. Er wohnte im Palast seines Vaters an der Via Lata. Da Papst Hadrian ihn so gut unterrichtet sah — er gehörte also wohl schon irgendwie zum Klerus, so daß der Papst auf ihn aufmerksam wurde —, nahm er ihn dem Vater weg, erhob ihn zum Subdiakon und zog ihn als Familiaren in den Lateran[8]).

Es hat den Anschein, als ob alle diese Adelssöhne doch später in den Lateran, vielleicht in die Cubiculum-Schule gekommen wären.

2. Im Kloster

Die Eltern konnten ihren Sohn aber auch in einem Kloster unterbringen. So wurde Leo IV. (847—855) studienhalber von den Eltern dem Kloster St. Martin vor den Mauern anvertraut, wo er guten Unterricht genoß und an Frömmigkeit zunahm. Als der Papst das sah, zog er ihn an den Schoß der Mutter Kirche, er nahm ihn in das Cubiculum, in seinen persönlichen Dienst und weihte ihn zum Subdiakon[9]). Er muß damals mindestens 25 Jahre alt gewesen sein. Fast ein Jahrhundert früher war Stephan III. (768—772) schon als Kind nach Rom gekommen und von Papst Gregor III. in das junge Kloster St. Chrysogonus gebracht worden, wo er Kleriker und „Mönch" wurde. Später

---

[3]) I 486 Z. 15—16.

[4]) Dieses Alter ergibt sich, wenn man mit Andrieu voraussetzt, daß Hadrian bei seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl ein Alter von mindestens 45 Jahren erreicht haben mußte; s. M. Andrieu, Les ordres mineurs dans l'ancien rit Romain: Revue des sciences religieuses 5 (Straßburg 1925) 265. Hadrian wurde Papst 772, zum Regionarnotar beförderte ihn Paul I., der 757 den Thron bestieg. — Dieses Lebensalter von mindestens 45 Jahren bei der Wahl zum Papst werden wir in Ermanglung anderer Anhaltspunkte auch in einigen anderen Fällen zur Grundlage mutmaßender Berechnungen nehmen. Doch scheint sich aus den unwahrscheinlich hohen Altersangaben, zu denen diese Voraussetzung öfters führt, zu ergeben, daß man auch viel jüngere Männer gewählt hat.

[5]) II 71 Z. 1—18.

[6]) II 140 Z. 1—5: *crescensque celerius divinorum studio apicum patris ad erudiendum arbitrio traditur.*

[7]) II 151 Z. 4—15; im Jahre 858 wurde Nikolaus Papst (ebd. Anm. 4).

[8]) II 191.

[9]) II 100 Z. 7—18.

führte in Papst Zacharias von dort weg in das Cubiculum des Lateran. Dort blieb er lange Jahre im Dienst der Päpste[10]).

So führte auch dieser Weg bis zum Subdiakonat und dann vielleicht immer in den Lateran.

3. In der Schola cantorum

Ein dritter Weg zum Priestertum ging durch die Schola cantorum[11]), den Sängerchor der Päpste. Wohl früh bestand für den Gottesdienst ein Chor (*schola cantorum* = Sängerkollegium), wir haben aber nur ein spätes Zeugnis von Johannes Diaconus, der ihre Gründung Gregor dem Großen zuschreibt. Um die Wahrheit seiner Behauptung wird gestritten. Wenn nach dem Papstbuche Cölestin (422—432) antiphonalen Psalmengesang vor dem heiligen Opfer einführte[12]), so wären damit nach Wagner[13]) geschulte Sänger vorausgesetzt. Aber erst die jüngere Bearbeitung des ersten Teiles des Papstbuches hat hineingesetzt *(psalli) antiphonatim*, und zwar *ex omnibus*[14]). Wenn man in die Chöre Knaben aufnahm, lag es nahe, diese eben auch sonst zu erziehen und ihnen einigen Unterricht zu geben; auch war es wohl das Natürliche, daß die Subdiakone, die, wie wir aus späterer Zeit (aus den Ordines Romani) wissen, in der Schola waren, sich aus den begabten und geübten Singknaben ergänzten.

Wenn darum die Grabschrift von Deusdedit, der 615 Papst wurde, berichtet, er sei von klein auf im Schafstall Petri erzogen worden und er habe Gott gelobt mit hymnischen Gesängen[15]), so ist das zwar kein Beweis für die Existenz dieser Schola, aber doch ein Hinweis. Er wäre schon vor Gregor dem Großen dort gewesen.

Mehr Beweiskraft hat schon der Bericht des Papstbuches, Benedikt II. (684—685) habe von Kind auf in der Kirche gedient und derart in den heiligen Schriften und im Gesang *(cantilena)* vom Knabenalter an und auch im Priesteramt sich hervorgetan, daß er verdiente, endlich Papst zu werden[16]). Klar ist aber die Lage gleich darauf bei Sergius I. (687—701) beschrieben: Er kam von Sizilien nach Rom unter Adeodat, wurde unter den Klerus der Römischen Kirche eingereiht und weil er eifrig war und tüchtig für das Sängeramt *(officium cantilenae)*, übergab man ihn dem *prior cantorum* zum Unterricht *(pro doctrina)*. Akolyth geworden, stieg er der Ordnung nach auf und wurde durch Leo II. Priester[17]). Wenn man die „sieben Jahre später", womit das Papstbuch seinen Regierungsantritt angibt[18]), vom Austritt aus

---

[10]) I 468 Z. 3—9. Über die Länge der Zeitabschnitte ist nichts zu entnehmen.
[11]) *schola* hat hier die allgemeine Bedeutung „Kollegium".
[12]) I 230 Z. 2—3.
[13]) P. Wagner, Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen bis zum Ausgange des Mittelalters, 3. Aufl., Leipzig 1911, S. 29.
[14]) I 231 Anm. 1.
[15]) ... *Hic vir ab exortu Petri est nutritus ovili,*
sed meruit sancti pastor adesse gregis.
Pura fides hominis, votis fundata benignis,
exovians Christi cantibus hymnisonis (I 320 Anm. 7).
[16]) I 363 Z. 1—4.
[17]) I 371 Z. 2—5.
(672—676) an bis 680.
[18]) I 371 Z. 7.

der Schola an rechnen darf[19]), verbrachte er darin 4—8 Jahre[20]). Es gab also einen einzigen päpstlichen Sängerchor unter dem *prior cantorum*. Dort bereitet man sich, natürlich auch durch Schulbildung, auf die Weihen vor. Singen gilt als *condicio sine qua non*. Und das war damals bei der unvollkommenen oder überhaupt fehlenden Notenschrift nicht leicht. Aus dieser Bedingung schon muß man schließen, daß viele Kleriker einen anderen Weg nehmen mußten.

Auch Sergius II. (844—847) kam aus der Schola cantorum. Seine Eltern waren gestorben, als er zwölf Jahre alt gewesen war. Da gab ihn Leo II. wegen seiner vornehmen Herkunft in die Sängerschule, damit er den gemeinsamen Unterricht genieße und in den honigfließenden Melodien des Gesanges unterwiesen werde. Der Knabe erfaßte aber rasch alle Wissenszweige[21]), so daß er sämtliche Mitschüler *(scholae pueruli)* überflügelte. Über seine Fortschritte hocherfreut, machte der Papst ihn zum Akolythen und dann wegen seiner hervorragenden Kenntnis der Hl. Schrift zum Subdiakon usw.[22]). Man lernte also viel. Der ehemalige Scholar blieb dankbar. Als er Papst geworden war, stellte er das Gebäude der „Sängerschule, die früher *(pridie)* Orphanotrophium (Waisenhaus) geheißen hatte, wieder her; denn das hohe Alter hatte es beinahe in eine Ruine verwandelt, schon seit langem sah es zerfallen aus. Sergius aber erneuerte es in seiner Güte von Grund auf, so daß es besser war als neu". Auch das Oratorium des hl. Stephan in der Schola stattete er aus[23]). Wenn Gregor der Große die Häuser gebaut hatte, wie Johannes Diaconus angibt, so waren sie etwa 250 Jahre alt.

Der alte Name könnte darauf hindeuten, daß das Gebäude oder die Anstalt selber ehemals Waisenhaus war[24]). Auch Sergius war Waisenkind. Wahrscheinlich nahmen die Päpste Waisen und andere je nach Gelegenheit auf, denn sie unterhielten die Schola selber[25]).

Der Papst ordnete natürlich auch die Aufgaben seiner Scholaren. So schrieb ihnen Leo IV. (847) die Assistenz bei einer feierlichen Vesper in St. Paul vor[27]). Ihre sonstige Tätigkeit müssen wir u. a. aus den Römischen

---

19) I 377 Anm. 4.

20) Nämlich von einem unbekannten Zeitpunkt im Pontifikat des Adeodat (672—676) an bis 680.

21) ... *celeriter omne litterarum disciplinae sumpsit ingenium.*

22) II 86 Z. 11—23.

23) II 92 Z. 17—24. Aus einem Turiner Dokument geht hervor, daß diese St.-Stephans-Kapelle im vierzehnten Jahrhundert zerfallen war und daß sie — und damit die Schola — an der Via Merulana lag, nahe dem Lateran (II 102 Anm. 18).

24) Auch die italienischen Konservatorien, Musikschulen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, gingen aus Waisenhäusern hervor (Wagner a. a. O. 215). Andrieu (a. a. O. 235) erklärt den Namen daraus, daß bald auch Waisenkinder aufgenommen wurden, ohne daß es ein eigentliches Waisenhaus gewesen wäre. Der Name blieb aber zäh haften: Noch im zwölften Jahrhundert bezeichnet der Ordo des Cencius die Schola als *orphanotrophium*. Ebenso ein Dokument von 919; s. Duchesne II 102 Anm. 18; R. F. Kehr, Regesta pontificum Romanorum, Italia pontificia I 18, n. 2. Aus einem Formular des Liber Diurnus (c. 7) geht hervor, daß man diese Anstalt mit Gütern fundierte, um zur Ehre Gottes einen *ordo cantorum infantium* zu unterhalten; vgl. Duchesne a. a. O.

25) II 195 Z. 27—28; II 192 Z. 17. 27) II 108 Z. 18—19; II 135 Anm. 1.

Ordines ersehen. Daß sie bei großen Empfängen da waren, lag in ihrem Amt: Schon Hadrian schickte Karl dem Großen entgegen *universas scholas militiae* (Klerus) *una cum patronis simulque et pueris qui ad didicendas litteras pergebant;* mit Palm- und Ölzweigen in den Händen sangen sie Preislieder auf den König und akklamierten[28]). Gelegentlich des Empfanges Heinrichs V. (1111) endlich erfahren wir etwas von der damaligen Zusammensetzung der Sängerschola: Subdiakone waren da und die übrigen *ministri* der Schola cantorum[29]). Und bei der Papstwahl Gelasius' II. (1118) ist anwesend der *primicerius cum schola cantorum*[30]). Der einst höchste Beamte, der *primicerius notariorum,* ist um diese Zeit wohl schon verschwunden und der ehemalige *prior cantorum*[32]) ist der *primicerius* schlechthin[33]), er hat einen entsprechend ausgezeichneten Platz[34]) und bei der Papstwahl wichtige Funktionen[35]).

Bei seiner Flucht vertraute dieser Papst Gelasius II. dem alten Nikolaus die Schola cantorum an[36]) und das ist die letzte Nachricht im Papstbuch von dieser Anstalt, die zugleich Chor, Musikschule, Mittelschule und Priesterseminar gewesen ist. Seit dem Exil von Avignon war sie bedeutungslos.

4. Im Lateran

Die Mehrzahl der Päpste des achten und neunten Jahrhunderts, deren Lebenslauf wir im Papstbuch finden, haben, zumindest auch, im Lateranpalast studiert. Ältere Gelehrte rechneten alle diese zu den Zöglingen der Sängerschule[38]). Aber die Sängerschule lag nicht im Lateran, sondern an der Via Merulana in der Nähe des Lateranpalastes[39]) und es gab daneben noch die Lateranschule(n)[40]).

Ein typisches Beispiel dieser Schüler ist Stephan II. (752—757). Dieser war nach dem Hingang seines Vaters noch ein Kind, er hielt sich unter seinen Vorgängern im ehrwürdigen Cubiculum des Laterans auf und lernte die Lehre der apostolischen Überlieferung. Diese seine Vorgänger beförderten ihn durch die Reihe der kirchlichen Ordines bis zum Diakonat[41]). Es bestand

---

[28]) I 497 Z. 1—5.

[29]) *cum subdiaconibus et ceteris scole cantorum ministris.* II 340 Z. 21—22 (aus den Römischen Annalen).

[30]) II 313 Z. 4—5.

[32]) I 371 Z. 3.

[33]) Auch im Ordo Officiorum Ecclesiae Lateranensis (aus dem Jahre 1145) hrsg. von L. Fischer (München 1916) an mehreren Stellen; s. Register s. v. *primicerius.*

[34]) Er unterzeichnet z. B. das Wahldekret Kalixt' II. (1119) nach dem letzten „Kardinal", vor den Subdiakonen: *Primicerius scholae cantorum laudo et confirmo* (Wagner a. a. O. 217). Und er geht bei der Krönung Alexanders III. mit seiner Schola unter den Optimaten; s. II 399 Z. 8—11. Ebenso bei der Papstwahl 1118; s. II 313 Z. 4—5.

[35]) Wagner 217; s. vorige Anm.

[36]) II 317 Z. 3.

[38]) Z. B. Fr. X. Haberl; vgl. Andrieu 238 Anm. 3.

[39]) II 102 Anm. 18. Weitere Gründe bei Andrieu a. a. O.

[40]) Zuerst klar erkannt von Fedor Schneider, Rom und Romgedanke im Mittelalter, München 1926, S. 111 f.

[41]) I 440 Z. 1—4.

also die Möglichkeit, als Kind in den Palast zu kommen, dort Unterricht zu genießen und die niederen Weihen der Reihe nach zu empfangen. Vom Singen ist nicht die Rede.

Es ist möglich, daß schon Deusdedit (615—618)[42]) und Benedikt II. (684—685)[43]) in der Palastschule waren und nicht in der Sängerschule, aber wir wissen es nicht[44]).

Gregor II. (715—731) aber ist sicher vom kindlichen Alter an im Patriarchium (Lateranpalast) aufgezogen worden. Unter Papst Sergius (687—701) wurde er Subdiakon und Saccellar und auch die Sorge um die Bibliothek wurde ihm übertragen[45]). Dann wurde er Diakon[46]).

Als Ort der Erziehung erscheint einfach das Patriarchium (Lateranense)[47]), näherhin öfters das Cubiculum[48]). Von Papst Paulus heißt es, er sei zusammen mit seinem Bruder, dem späteren Papst Stephan II., im Patriarchium aufgewachsen[49]). Von Stephan II. aber wissen wir, daß er im Cubiculum gewesen war[50]). Also war wohl auch sein Bruder dort, und die Angabe „im Patriarchium" bedeutet also in der Regel soviel wie „im Cubiculum des Patriarchiums". Nur Leo III. (795—816) macht eine Ausnahme, denn er wurde, ebenfalls als Kind, in das *vestiarium Patriarchii* aufgenommen, hier erzogen und unterrichtet[51]). Vielleicht war das Vestiarium, die Gewand- und Schatzkammer, nicht so scharf getrennt vom Cubiculum. Oder es nahmen auch andere Verwaltungsabteilungen des Palastes Knaben auf, die dann wohl die Cubiculum-Schule besuchten und Weihen erhielten, aber vor allem gerade für diesen Verwaltungszweig ausgebildet wurden. So bestellte man diesen Leo später — als Priester — zum Vorsteher des Vestiariums. Und Gregor II. war vielleicht an einer ähnlichen Stelle gewesen, weil er Saccellarius wurde (für das Geldwesen, Zahlmeister)[52]).

Die Aufnahme in die Schule erhielt man vom Papst selber[53]) und dieser blieb auch stets unterrichtet über das Betragen und den Studienerfolg seiner Zöglinge[54]). Vielleicht rechnete er sie oder die vornehmsten aus ihnen zur

---

[42]) Siehe oben Anm. 15.

[43]) I 363 Z. 1—3.

[44]) Von Klerikern jugendlichen Alters ist wohl schon die Verfügung Gregors des Großen zu verstehen, der auf der römischen Synode von 595 Kleriker oder Mönche zu Kubikularen forderte; I 153 Anm. 2. Siehe auch B. Fischer, Der niedere Klerus bei Gregor d. Gr.: ZkTh 62 (1938) 58 f.

[45]) I 396 Z. 4—7. Beide Ämter treten hier zum ersten Male in die Geschichte; vgl. I 410 Anm. 1.

[46]) I 396 Z. 1—4 bzw. 4—7. Es gibt eine kürzere und eine längere Textüberlieferung. Die kürzere läßt Gregor wohl Subdiakon werden, erwähnt aber nichts vom Saccellar oder Bibliothekar.

[47]) I 396 Z. 1—4 bzw. 4—7; I 440 Z. 1—3; I 463 Z. 1—3; I 468 Z. 5—7; II 1 Z. 1—3; II 49 Z. 1—3; II 52 Z. 1—4; II 140 Z. 4—5; II 151 Z. 13—14; II 173 Z. 4—7; II 247 Z. 11—13.

[48]) Z. B. I 440 Z. 1—3; I 468 Z. 5—7.

[49]) I 463 Z. 1—3.

[50]) I 440 Z. 1—3.

[51]) II 1 Z. 1—3.

[52]) I 396 Z. 4—7 rechts.

[53]) I 468 Z. 5—7; II 151 Z. 13—14; II 173 Z. 4—7.

[54]) I 468 Z. 7—9; II 49 Z. 4—7; II 173 Z. 1—4.

päpstlichen Familia, zu seiner engsten Umgebung[55]). Aufgenommen wurden Knaben meistens *a parva, primeva, ineunte aetate, parvuli.* Doch auch solche, die vorher im Elternheim oder in Klosterschulen gelernt hatten, kamen (immer, wenn sie ein höheres Amt erstrebten?) in das Cubiculum; so Stephan III. aus dem Kloster[56]), Nikolaus I. aus dem Elternhaus[57]); Hadrian II. war schon Subdiakon, als er eintrat[58]), Benedikt III. war schon vorher ein berühmter Mann[59]). Es ist in diesen Fällen nicht klar, ob die Eintretenden nur Dienst als Kammerherren taten oder ob es so war, wie man heute aus den verschiedenen Mittelschulen in das Priesterseminar übertritt. Meist hatten diese „Alumnen" vornehme Eltern[60]); denn diese Schule führte in alle hohen, begehrten Ämter der Kirche.

Aus der Lateranschule gingen u. a. hervor: Saccellare und Bibliothekare[63]), Kammerherren[64]), *consiliarii* der Päpste[67]), *vestiarii* (Schatzmeister)[68]). Alle diese konnten später Papst werden. Zu dieser Würde stiegen jedenfalls von hier aus empor: Gregor II. (715—731[69]), Stephan II. (752—757)[70]), Paulus (757—767)[71]), Stephan III. (768—772)[72]), Leo III. (795—816)[73]), Stephan IV. (816—817)[74]), Paschalis (817—824)[75]), Benedikt III. (855—858)[76]), Nikolaus I. (858—867)[77]), Hadrian II. (867—872)[78]), und wohl auch noch Johannes XII. (955—964)[79]).

Es bestand also die Lateranschule mindestens von 701 bis 844[80]), vielleicht aber bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts.

Die niederen Weihen[81]) empfingen die jungen Leute der Reihe nach während des Studienganges. Welche das waren, wird unten untersucht. Einen

---

[55]) So wurde Hadrian II. *familiariter assumptus;* aber es ist nicht ganz sicher, ob noch als Schüler; II 173 Z. 4—7.
[56]) I 468 Z. 3—7.
[57]) II 151 Z. 13—14.
[58]) II 173 Z. 1—5.
[59]) II 140 Z. 5—7.
[60]) II 49 Z. 1—3; II 173 Z. 1—5. Nach Ordo Rom. IX n. 1 (PL 78, 1003) kamen die besten Zöglinge aus der Sängerschule in das Cubiculum. Adelige Kinder wurden unmittelbar in das Cubiculum aufgenommen (ebd.).
[63]) I 396 Z. 4—7 rechts.
[64]) I 468 Z. 7—9.
[67]) Nikolaus I. (II 151 Z. 22—25), Benedikt III. (II 140 Z. 7—9); wohl auch Stephan III. (I 468 Z. 7—9).
[68]) II 1 Z. 8—10. Wie Duchesne annimmt (II 34 Anm. 3), war Leo III. wohl Vorstand des Vestiariums.
[69]) I 396.
[70]) I 440.
[71]) I 463.
[72]) I 468.
[73]) II 1.
[74]) II 49.
[75]) II 52.
[76]) II 140.
[77]) II 151.
[78]) II 173. Erst nach dem Subdiakonat trat er in das Patriarchium ein (als Schüler?). Dort war er unter Gregor IV. (827—844).
[79]) II 247. Nach einer Handschrift.
[80]) Siehe oben Anm. 69 und Anm. 78.
[81]) Welche man damals erteilte, darüber siehe weiter unten.

wichtigen Einschnitt in diesem Studiengang stellte der Subdiakonat dar. In einigen Fällen scheint er die Studien abzuschließen[82]). Ein anderes Mal tritt man gerade damit in den Palast ein[83]). Daß es immer Studienabschluß war, wie F. Schneider und E. Caspar[84]) annehmen, ist nicht klar.

Nach den wenigen Schlüssen, die aus den Angaben des Papstbuches möglich sind[85]), war der einzelne mindestens 25—30 Jahre alt, wenn er die Subdiakonatsweihe empfing. Also blieb man sehr lange in der Schule des Palastes. Allerdings hielt sich Stephan III. höchstens zehn Jahre dort auf[86]), aber er hatte vorher schon eine Klosterschule besucht.

5. Der Inhalt des Unterrichtes

An Kenntnissen eignen sich die Knaben an (soweit sie höhere Weihen empfangen wollen[87]): vor allem die Psalmen. Diese verlangt schon für die alte Zeit der erste Teil des Papstbuches[88]) und sie gelten als Hauptsache bis in das elfte Jahrhundert. Man soll sie singen können[89]). Die Vertrautheit mit ihren Melodien wird besonders hervorgehoben[90]); manche können die Psalmen sogar der Reihe nach auswendig[91]). Fast ebensooft ist seit dem siebten Jahrhundert genannt Kenntnis der Hl. Schrift überhaupt. Man muß sie kennen[92]) und vorlesen können[93]). Von den Schülern im Lateran wird einfach gesagt: sie genossen Unterricht in der Lehre der apostolischen Überlieferung[94]); der Gegenstand wird bezeichnet als *eruditio ecclesiasticae disciplinae*[95]), *sacra dogmata*[96]), man wird *omnem ecclesiasticam disciplinam spiritaliter eruditus*[97]), und ähnlich[98]). Vorher gingen *litterarum studia*[99]). Die Schüler in der Schola cantorum und auch andere konnten mehr singen als nur die Psalmen[100]). Gelobt wird *lingua polita*[101]), Beredsamkeit[102]), Kennt-

---

[82]) I 396 Z. 4—7; II 52 Z. 1—4; II 140 Z. 7—8.
[83]) II 173 Z. 1—4.
[84]) F. Schneider a. a. O. 111 f. E. Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft II, Tübingen 1938, S. 636 f.
[85]) Übersicht weiter unten.
[86]) Er trat unter Zacharias ein und wieder während dessen Pontifikat (741 bis 752) aus (I 468 Z. 5—7).
[87]) Denn wir haben nur Nachrichten über die Päpste im Papstbuch.
[88]) I 230 Z. 2—3; I 269 Z. 3 (Hormisdas): *Hic composuit clerum et psalmi erudivit.*
[89]) I 359 Z. 1—3; I 363 Z. 2; usw.
[90]) I 415 Z. 3 (Gregor III.): *in eorum sensibus subtilissima exercitatione limatus;* ähnlich I 359 Z. 2—3 (Leo II.). — Vgl. J. A. Jungmann, Der Begriff ‚sensus' in frühmittelalterlichen Rubriken: Eph. Liturg. 45 (1931) 124—131.
[91]) So Gregor III. (731—741): I 415 Z. 1—3.
[92]) I 359 Z. 1—3; I 363 Z. 1—3; I 396 Z. 6; I 415 Z. 1—3; I 468 Z. 1—3; II 1 Z. 1—3; II 52 Z. 1—4; II 247 (Mitte des siebten bis ins zehnte Jahrhundert).
[93]) I 415 Z. 3; II 140 Z. 1—5; vgl. I 359 Z. 1—3.
[94]) I 440 Z. 2: *doctrina apostolicae traditionis.*
[95]) I 463 Z. 2—3.
[96]) II 191 Z. 3.
[97]) II 1 Z. 2; II 52 Z. 3; vgl. II 49 Z. 6—7 u. ö.
[98]) II 49 Z. 3: *sacrae disciplinae scientia.*
[99]) II 191 Z. 5.
[100]) I 359 Z. 2; vgl. I 363 Z. 2; II 86 Z. 12.
[101]) I 359 Z. 3; I 415 Z. 3.
[102]) I 396 Z. 6—7.

aus des Griechischen[102]). Die heiligen Canones lernte man, wie es scheint, erst in etwas höherem Alter. Andere Dinge mußten die niederen Kleriker lernen; denn im achten Jahrhundert wurde man auf Grund dieser Kenntnisse Subdiakon[104]), Akolyth[105]) oder gar erst Kleriker[106]). Im Vestiarium und Saccellarium des Palastes eigneten sich die Knaben oder jungen Männer dazu die entsprechenden Fachkenntnisse an, etwa durch praktische Einführung und Übung[107]). Außerdem waren im Cubiculum des Papstes Pagen- und Kämmererdienste zu tun[108]). Von moralischen Erfordernissen berichtet uns das Papstbuch wenig. Gelobt wird: Frömmigkeit, *pia, bona, sancta conversatio*[109]), Fleiß und Erfolg im Studium[110]).

So erwarben sich die Päpste des siebten bis neunten Jahrhunderts ihre Kenntnisse bei Privatlehrern, in Klosterschulen, als Domscholaren in der Schola cantorum oder in der Schule am Lateran, alle aber, soweit wir wissen, mit Ausnahme derer von der Sängerschule schlossen ihre Vorbereitung ab an der hohen Schule des Lateranpalastes.

II. WEIHEN

Die Vorbereitungszeit war schon vom Priestertum her geheiligt durch die Niederen Weihen. Hatten diese auch zunächst den Sinn, in dauernde und eigenständige Ämter einzuführen, so hatten doch diese Ämter von Anfang an auch eine Durchgangsbedeutung für den Weg zum Priestertum.

Die Nachrichten des Papstbuches darüber zeigen einen verschiedenen Grad von Deutlichkeit für die Zeit vor 600, für das siebte bis neunte Jahrhundert und für das zehnte Jahrhundert und die Folgezeit.

1. Vor 600

Auf die genannte Durchgangsbedeutung der Ordines deuten vielleicht die Bemerkungen zu Hyginus (136—140): *Hic clerum composuit et distribuit gradus*[111]), und ähnlich viel später zu Hormisdas (514—523): *Hic composuit clerum*[112]). Beide Stellen sind aber dunkel[113]).

---

103) I 359 Z. 2; I 415 Z. 2 (von Griechen ausgesagt?).
104) II 1 Z. 1—3; II 49 Z. 4—6; II 52 Z. 1—4; II 106 Z. 7—19; II 140 Z. 7—8.
105) Z. B. II 86 Z. 11—15.
106) I 486 Z. 1—16; II 140 Z. 1—5.
107) Siehe die nähere Darstellung bei F. Schneider a. a. O. 111 oder E. Caspar a. a. O. II. 626—627. 629.
108) Papst Zacharias behielt den späteren Papst Stephan III. seiner guten Sitten wegen im Dienst, auch noch als dieser schon Priester war. Und als Paul I. krank war, hielt der Cubicular Tag und Nacht am Sterbebett aus. I 468 Z. 10—13.
109) Z. B. I 468 Z. 8; II 49 Z. 5; II 106 Z. 9.
110) *passim*.
111) I 131 Z. 3.
112) I 269 Z. 3.
113) An der ersten Stelle (I 131 Z. 3) über Hyginus brauchte man nach F. Wieland, Die genetische Entwicklung der sog. Ordines minores in den drei ersten Jahrhunderten, Rom 1897, S. 37, nicht einmal an Kleriker zu denken, da der Autor auch eine Neuordnung laikaler Kirchenämter nach der Ausdrucksweise seiner Zeit als eine solche des Klerus bezeichnet hätte. Von Papst Hormisdas (I 269 Z. 3) nimmt Duchesne an, es sei an die Wiedereinsetzung von Klerikern nach dem Laurentianischen Schisma zu denken (I 272 Anm. 4).

Klar sind zwei Constituta in den Biographien der Päpste Gaius und Silvester. Gaius (283—296), heißt es, erließ ein Constitutum, wonach alle Ordines in der Kirche so aufsteigen sollten: Damit jemand Bischof zu werden verdiene, müsse er zuvor Ostiarius, Lektor, Exorzist, Sequens, Subdiakon, Diakon und Priester sein, und dann solle er zum Bischof ordiniert werden[114]. Papst Silvester aber (314—335) habe bestimmt: Wenn jemand das Verlangen habe, der Kirche zu dienen oder höherzukommen, so solle er 30 Jahre Lektor sein, 30 Tage Exorzist, 5 Jahre Akolyth, 5 Jahre Subdiakon, 10 Jahre Custos Martyrum, 7 Jahre Diakon, 3 Jahre Presbyter, er müsse allseitig erprobt sein und, wenn er von auswärts wäre, einen guten Leumund haben, nur einmal verheiratet sein, und zwar kirchlich; so solle er zum Bischofsamt herantreten; er dürfe aber keine höhere Stufe ersteigen, ohne sorgfältig den Zeitabstand einzuhalten, und er müsse einstimmig von den Klerikern gewählt sein[115].

Nun sieht man diesem zweiten Dekret sofort an, daß es übertrieben streng ist: Auch wenn einer schon mit zehn Jahren die Lektoratsweihe empfängt (er muß nach den Ordines Romani vorlesen können), kann er nicht Bischof werden, bevor er nicht 70 Jahre und einen Monat alt ist und dazu noch alle Stimmen aller Kleriker ohne Ausnahme auf sich vereinigt. Also ist das Dekret in dieser Form nicht authentisch und stammt, mindestens teilweise, vom Autor des Papstbuches, der Interesse daran hatte, einem sehr berühmten (Silvester) und einem sehr alten Papst (Gaius) seine strengen Ansichten in den Mund zu legen. Um so eher ist dies anzunehmen, da wir keine anderweitigen Belege für seine Behauptungen haben[116], wohl aber Briefe von Päpsten[117] mit weit milderer Praxis (allerdings aus dem vierten und fünften Jahrhundert), und weil in den zeitgenössischen Apokryphen[118] die gleichen Bestrebungen zu entdecken sind. Das gibt uns das Recht, die Constituta als bloße Reformwünsche des sechsten Jahrhunderts zu betrachten. Freilich kommt uns der Ausdruck *sequens* für Akolyth altertümlich vor, wie wenn es die Übersetzung eines griechischen (also im dritten Jahrhundert entstandenen) Textes wäre[119], aber vielleicht klingt das nur für uns so.

---

114) I 161 Z. 3—5.

115) *Hic constituit ut si quis desideraret in ecclesia militare aut proficere, si esset lector annos XXX, exorcista dies XXX, acolythus annos V, subdiaconus annos V, custos martyrum annos X, diaconus annos VII, presbyter annos III, probatus ex omni parte, etiam et a foris qui sunt testimonium habere bonum, unius uxoris virum, uxorem a sacerdote benedictam, et sic ad ordinem episcopatus accedere; nullum maiorem vel prioris loeum invadere, nisi ordinem temporum cum pudore cognoscere, omnium clericorum votiva gratia, nullum omnino clericum contradicentem.* I 171 Z. 15—172 Z. 3.

116) I 190 Anm. 25.

117) Zosimus, Gelasius I., Siricius, Innozenz II. (ebd.).

118) Constitutum Silvestri, Konzil der 275 Bischöfe (ebd.).

119) P. de Puniet, Le Pontifical Romain I, Löwen 1930, S. 109 f. macht darauf aufmerksam.

Zum Vergleich seien die Forderungen des Papstbuches, der Apokryphen und der (echten) Papstbriefe nebeneinandergestellt:

Papstbuch (um 530)[120] (Gaius 283—296)	Ostiarius	Lektor	Exorzist	Sequens	Subdiakon		Diakon	Presbyter
Papstbuch (um 530)[121] (Silvester 314—335)		Lektor 30 Jahre	Exorzist 30 Tage	Akolyth 5 Jahre	Subdiakon 5 Jahre	Custos Martyrum 10 J.	Diakon 7 Jahre	Presbyter 3 Jahre
Constitutum Silvestri[122] (bald nach 500)		Lektor 30 Jahre	Exorzist 1 Tag	Akolyth 10 Jahre	Subdiakon 5 Jahre		Diakon 7 Jahre	Presbyter 3 Jahre
„Konzil der 275 Bischöfe"[122] (bald nach 500)	Ostiarius 1 Jahr	Lektor 20 Jahre	Exorzist 5 Jahre	Akolyth 5 Jahre	Subdiakon 5 Jahre		Diakon 5 Jahre	Presbyter 6 Jahre
Siricius[124] um 385[125] für Knaben (f. Spanien)		Lektor vor dem Alter von 14 Jahren		Akolyth u. Subdiakon bis in das Alter von 30 Jahren			Diakon 5 Jahre	Presbyter 10 Jahre
Siricius für Erwachsene		2 Jahre Lektor oder Exorzist		5 Jahre Akolyth oder Subdiakon			Diakon	Presbyter
Innozenz I.[126] um 416[126]	*non cito* Lektor		*non cito*	Akolyth		*non cito*	Diakon	
Zosimus um 417[127] für Knaben		Lektor bis zum ... 20. Lebensjahr						
Zosimus für Erwachsene		5 Jahre Lektor oder Exorzist		4 Jahre Akolyth oder Subdiakon			5 Jahre Diakon	
Gelasius 492—496[128] bei Priestermangel	(kein Ostiariat)	„alles in kürzerer Zeit"						
Gelasius für Mönche[128a]	Mönch und Ostiarius	3 Monate Lektor oder Notar oder Defens.		3 Monate Akolyth	3 Monate Subdiakon		3 Monate Diakon	

[120] I 161 Z. 3—4. [121] I 171 f.

[122] Constitutum Silvestri (apokryph) c. 11 (PL VIII, 838); vgl. Duchesne I 190 Anm. 25.

Jedenfalls ergibt sich aus dem Papstbuche soviel für die Zeit um 530: Die Reihenfolge und Rangordnung der Ordines ist ganz fest und ganz wie in der heutigen Zeit und wie schon bei Papst Cornelius um 250[129]). Gewöhnlich erhielt man in sehr zartem Alter die erste Ordination.

Der Ostiariat — im Papstbuch ist der erste Ostiarius erwähnt als Leidensgefährte des hl. Laurentius[130]) — ist nicht verlangt. Der Liber Pontificalis übergeht ihn selber an der zweiten Stelle. Er stand ja immer etwas außerhalb der eigentlichen Hierarchie[131]).

Der Exorzistat war, wenn er überhaupt einmal gefordert wurde, nur Formsache, wie man aus der kurzen Zeit, die für ihn angesetzt ist, ersieht. Tatsächlich wissen wir von keinem Papst, daß er Exorzist gewesen wäre.

In Geltung und Ansehen stehen Subdiakonat, Akolythat und besonders auch Lektorat. Dieser hat die beiden Nachbarordines weit überflügelt; er ist wohl die Stufe, auf der man studierte und sich bewährte. Damals. Denn während von den älteren Päpsten Liberius, Damasus, Siricius die Inschriften bezeugen, daß sie Lektoren waren[132]), lesen wir im Papstbuch von keinem Papst vom sechsten bis zum neunten Jahrhundert, daß er diesem Ordo einmal angehört hätte. Es sei denn, daß einfach *clericus* gleich *lector* gewesen wäre.

Die mehr weltlich beschäftigten geistlichen Ämter Notar und Defensor sind nach Gelasius dem Lektorat gleichrangig (als Stufen!).

Daß einer entweder Akolyth oder Subdiakon gewesen sei, scheint erforderlich. Man war schon erwachsen (etwa 20 Jahre alt), wenn man diese Ordines übernahm. Manche Funktionen der Akolythen konnten nur Erwachsenen anvertraut werden[133]). Der Akolythat geht nach dem Papstbuch bis auf Papst Victor (189—198) zurück[134]).

---

[129]) Konzil der 275 Bischöfe (apokryph); vgl. I 190 Anm. 25.

[130]) Siricius, Ep. I ad Himerium Tarracon. c. 9—10 (PL 13, 1142—1143).

[131]) P. de Puniet a. a. O. 115.

[132]) Innozenz I., Ep. XXXVI ad Felicem Nucer. episc. c. 6 (PL 20, 604—605).

[133]) Zosimus, Ep. IX ad Hesychium Salon. n. 5 (PL 20, 672—673).

[134]) Gelasius, Ep. ad episcop. Lucaniae c. 2 (Thiel, Epist. Rom. pont. S. 363); vgl. Andrieu 253.

[134a]) Gelasius, Ep. 41 (Thiel S. 454).

[129]) Eusebius, Hist. eccl. 6, 43. [130]) I 155 Z. 6—8; vgl. I 156 Anm. 1.

[131]) Nach Gelasius kann einer, wenn seine Bildung für die anderen Ordines nicht ausreicht, eben noch Ostiarius werden; Gelasius, Ep. ad episc. Lucaniae c. 2. Vgl. L. Duchesne, Origines du culte chrétien, 5. Aufl., Paris 1925, S. 365 Anm. 3. Zwar verurteilt Papst Pelagius die Simonie bei Beförderungen *ab hostiario usque ad grados episcopatus* (I 303 Z. 9—10), aber es klingt wie eine bloße Redensart; vgl. B. Fischer a. a. O. S. 66 Anm. 259. Selbst wörtlich genommen ist damit nicht gesagt, daß jeder Geistliche erst Ostiarius sein hätte müssen.

[132]) I 210; I 213; I 217.

[133]) Z. B. das Überbringen des *fermentum* = *oblationes consecratae* (I 168 Z. 5), die Assistenz bei den feierlichen Taufen (I 321 Anm. 1; verboten unter Bonifaz V.: I 321 Z. 3—4; später doch wieder geübt; vgl. M. Andrieu a. a. O. 270), das Tragen der 24 silbernen *communicales* durch die Regionen von Statio zu Statio (II 33 Z. 26—27).

[134]) *Hic fecit sequentes cleros;* I 137 Z. 3. Nach der wahrscheinlichsten Deutung *sequens* = Akolyth (I 137 Anm. 4).

Die Subdiakonatsweihe, im sechsten Jahrhundert schon von Bedeutung, wird später notwendig. Die ersten Subdiakone schuf nach dem Papstbuche Fabian (236—250)[135]).

Für die *custodia martyrum* war in Rom[136]) wahrscheinlich nicht ein eigener Ordo vorhanden[137]), die Märtyrer-Heiligtümer im Weichbild von Rom waren vielmehr besonderen Subdiakonen anvertraut. Der Text unserer Quelle ist wohl so zu verstehen, daß nicht alle Subdiakone Custodes martyrum werden mußten, daß ein Subdiakon aber fünf Jahre nach seiner Ordination Custos werden konnte.

Der Diakonat ist in allen Fällen genannt und wohl notwendig.

Reformeifrige Kleriker, die dachten wie unsere Quelle, konnten sich vielleicht alle Weihen erbitten, aber die tatsächlich eingehaltenen Vorschriften müssen wir den Briefen der Päpste entnehmen.

2. Vom siebten bis zum neunten Jahrhundert

Aus diesem Zeitraum überliefert uns der Liber Pontificalis mehr oder weniger getreu die einzelnen Stufen im Aufstieg der Päpste.

In der folgenden Tabelle sind die Namen der Päpste, über die die Angaben den Eindruck größerer Sorgfalt machen, gesperrt. Die in einigen Fällen beigefügten Mutmaßungen über ein bei der in Rede stehenden Weihe erreichtes Mindestalter legen die Annahme zugrunde, daß der Betreffende bei seiner Wahl zum Papst mindestens 45 Jahre alt war[139]).

Die Zahlen geben die Regierungszeit an	Die Zahlen nennen den Zeitraum, innerhalb dessen der betreffende Lebensabschnitt begann				
	in der Schola cantorum		*per ordines ascendens*		Presbyter
	Kleriker	Akolyth			
Sergius I.[140]) (687—701) Ausländer. Erwachsen	(672—76)				682—83
Gregor II.[141]) (715—731)	früh im Lateran		Subdiakon Saccellar Bibliothekar 687—701	Diakon	

[135]) I 148 Z. 3. Der Text ist im Liberianischen Katalog, der die wichtigste Grundlage des Papstbuches darstellt, interpoliert (I 148 Anm. 4).

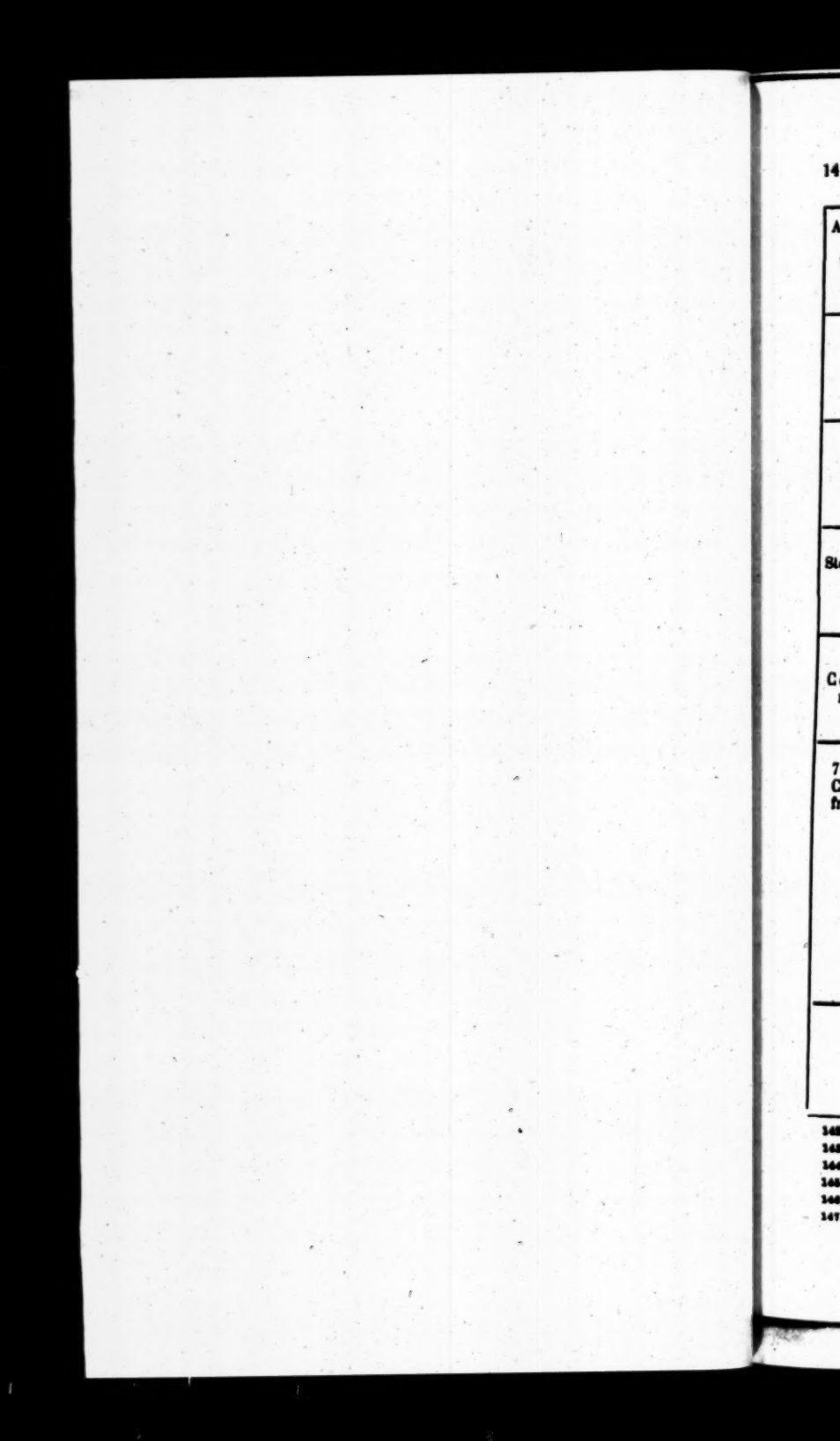
[136]) In Gallien gab es *martyrarii*, das waren aber Priester. Die Bezeichnung erscheint bei Gregor von Tours; s. Reuter, Das Subdiakonat, Augsburg 1890, S. 167.

[137]) Eine Inschrift, die *custodes martyrum* erwähnt, ist nicht bekannt; vgl. Duchesne I 190 Anm. 25. — F. X. Kraus (Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer I, Freiburg 1882, S. 341, Art. „Custos") schloß aus der Überordnung des Custos über den Subdiakon hier und auf Grund eines anderen, verderbenen Textes (wo der Diakon fehlt), die Custodes müßten Diakone gewesen sein. Aber der gute Text von Duchesne widerlegt ihn. Es ist auch keine Weihe des Custos bekannt; es war also nur ein Amt, kein Ordo; vgl. Reuter a. a. O. 166.

[138]) Vgl. oben Anm. 4.

[139]) I 371 Z. 2—5.

[141]) I 396 Z. 2—8.

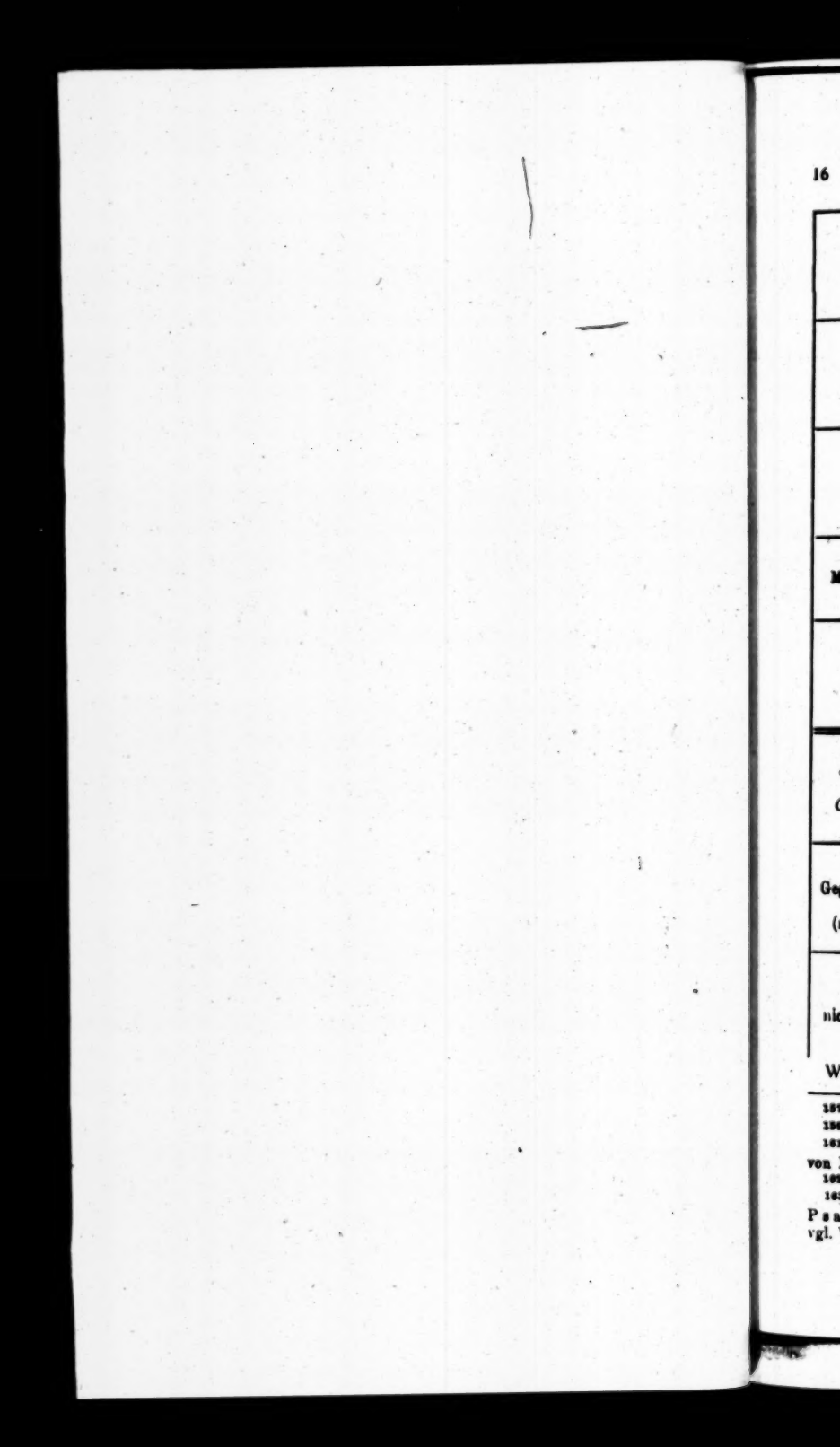


Anastasius[145]) (nicht Papst) der als Kaiserrivale unterlegen war. Z. Zeit Gregors II. (715—731). Erwachsen	*verbum immunitatis expetiit* Kleriker			Presbyter
Stephan II.[146]) (752—757) Waisenkind	*in cubiculo Lateranensi; quem singillatim per ecclesiasticos ordines promoventes . . .*		Diakon (741—52)	
Paulus[146]) (757—767) Waisenkind, Bruder Stephans III.	im Lateran beim Bruder (715—31)		Diakon (741—52)	
Stephan III.[146]) (768—772) Sizilianer, kam jung nach Rom	Kloster S. Chrysogoni, dort Kleriker u. Mönch (731—41)	*Cubiculum Lateranense* (741—52)		Presbyter
Constantin[146]) 767 (?) mit Gewalt eingesetzt	Kleriker (am Sonntag, dem Wahltag)	Subdiakon u. Diakon (am Montag früh)		Papst am Sonntag darauf
770/71 Konzil[147]) über Constantin (mit vielen fränkischen Bischöfen)	Man wirft Constantin vor, daß er die Interstitien nicht beachtet, nicht aber, daß er Ordines übersprungen habe. Constantin verteidigt sich mit Beispielen: Sergius, Erzbischof v. Ravenna: Laie, sofort Erzbischof; Stephan, Bischof v. Neapel: *laicus repente episcopus.* Beschluß: . . . *sub anathematis interdicto nullus unquam praesumi laicorum neque ex alio ordine, nisi per distinctos gradus ascendens diaconus aut presbyter cardinalis factus fuerit, ad sacrum pontificatus honorem promoveri.* Constantin wurde verurteilt.			
Stephan III.[146]) (768—772)	*erat Ecclesiae traditionis observator, unde a pristinam Ecclesiae in diversis clericatus honoribus renovarit ritum* (auf das Konzil unter Constantin hin)			

[145]) I 399 Z. 1—3.
[146]) I 440 Z. 1—4.
[146]) I 463 Z. 1—4.
[146]) I 468 Z. 3—7.
[146]) I 468 Z. 18 — 469 Z. 5.
[147]) I 475 Z. 16 — 476 Z. 3

Hadrian I.[148]) (772—795) vom Adel	im Elternhause erzogen Kleriker (757—67), mindestens 30 Jahre alt (?)	*notarius regionarius*	Subdiakon (767—68) mindestens 40 Jahre alt (?)	nach Studium (?) u. Praxis Diakon (768—72) mindestens 41 Jahre alt (?)	
Leo III.[149]) (795—816) als Knabe im Lateran	Unterricht und Leben im Vestiarium, dann dessen Vorstand		Subdiakon		Presbyter
Stephan IV.[150]) (816—817) als Knabe im Lateran	hat im Lateran studiert		studiert weiter (?) Subdiakon (795—816) mindestens 34 Jahre alt (?)	Diakon (795—816)	
Paschalis[151]) (817—24) als Knabe im Lateran	hat im Lateran studiert		*subdiaconus et postmodum*		Presbyter
Valentinus[152]) (827) adelig (Alle Weihen innerhalb von höchstens 7 Jahren)	hat im Elternhaus studiert *mox illum per ecclesiasticos gradus ad subdiaconatus honorem provexit* (817—24) mindest. 30 Jahre alt (?)		(817—24)	Diakon (817—24)	Archidiakon
Gregor IV.[153]) (827—844)	hat viel Gutes getan (also erwachsen)		*non solum subdiaconus sed etiam sacerdos* (817—24 mind. 30 Jahre alt (?)		(= Presbyter)
Sergius II.[154]) (844—847) vom Adel im 12. Lebensjahr Waise	mit 12 Jahren in der Schola cantorum (795—816) Akolyth		Subdiakon (816—17)		Presbyter Archipresbyter (817—24)
Leo IV.[155]) (847—855)	Die Eltern geben ihn in die Klosterschule von St. Martin		vom Papst ins Cubiculum gerufen, bleibt er dort im Dienst bis zur eigenen Papstwahl Subdiakon (827—44) mindestens 25 Jahre alt (?)		Presbyter (844—847)

[148]) I 478 Z. 7—8.
[149]) II 1 Z. 1—10.
[150]) II 52 Z. 1—4.
[151]) II 71 Z. 2—17.
[152]) II 73 Z. 12—14.
[153]) II 86 Z. 11—23.
[154]) II 106 Z. 7—22.
[155]) I 486 Z. 15—19.
[156]) II 49 Z. 1—7.



Benedikt III.[157] (855—858)	im Elternhaus, dann im Lateran erzogen Kleriker	Subdiakon (827—44)		Presbyter (847—55)
Nicolaus I.[158] (858—867)	im Elternhaus, dann im Lateran erzogen	Subdiakon (844—47) mindestens 31 Jahre alt (?)	Diakon (847—55)	
Hadrian II.[159] (867—72)		Subdiakon, dann im Lateran (827—44)		Presbyter[160] (844)
Marinus[161]) (882—884)	kam mit 12 Jahren in den römischen Klerus	Subdiakon (847—55)	Diakon (803—55)	Bischof
Stephan V.[162] (885—891)	erzogen von Verwandten (einem päpstl. Bibliothekar), blieb beim Vater	Subdiakon, dann Cubicularius im Lateran (867—72) mindestens 27 Jahre alt	*(manipularis)*	Presbyter
Johannes XII.[163] (955—964) *Clericus a cunabulis*	*a cunabulis ad clericatus ordinem in Lateranensi palatio est ductus et hostiarius, psalmista, lector, exorcista, acolitus, subdiaconus, diaconus ...* *(„legitime et canonice")*			
Leo VIII.[164]), Gegenpapst u. Nachfolger Joh. XII. (nicht im Papstbuch)	Protoscrinius; an 1—2 Tagen alle Weihen „von der untersten bis zur höchsten"			
	Laie, Ostiarius, Lektor	Akolyth	Subdiakon	Diakon	Presbyter
Pandulf[165]) (um 1118—1119) nicht Papst, Papstbuchschreiber	Ostiarius, Lektor, Exorzist ...		Subdiakon		

Wie war es also vom siebten bis zum neunten Jahrhundert?

157) II 140 Z. 1—12.
158) II 151 Z. 1—17.
159) II 173 Z. 1—7.
160) II 186 Anm. 2.
161) II 224. Anm. 1. Das Papstbuch selbst enthält nichts über die Laufbahn von Marinus.
162) II 191 Z. 1—15.
163) II 247. Nicht in allen Hss. Bei Mansi XII 719 fehlt der Subdiakon. – Psalmisten gab es in Rom sonst nie, wohl aber im Orient (Philo; vgl. Wieland a. a. O. 134. 165) und in Gallien. Ducheene betrachtet sie als ein

Der Aufbau des Klerus ist anders. Weder Ostiariat noch Exorzistat, nicht einmal der Lektorat werden erwähnt.

An ihre Stelle scheint der „Klerikat" zu treten. Einfach durch die *oratio ad clericum faciendum* wird jemand Mitglied des privilegierten geistlichen Standes. Der Privilegien wegen gehören dazu auch alle Beamten des päpstlichen Hofes. Wegen des Eintritts in den geistlichen Stand werden auch solche zuerst „Kleriker", welche die weitere geistliche Laufbahn anstreben. Diese sind in ihrer Studienzeit Kleriker, oft *clerici a cunabulis*[166]). Vielleicht zufällig sind die Päpste, die nach unserer Quelle als Kleriker begannen, lauter solche, die nicht die Lateranschule besuchten. Oder sollten in der Lateranschule „Klerikat" und vielleicht auch andere niedere Ordinationen so in die „Hausordnung" eingebaut gewesen sein, daß man es als selbstverständlich in der Biographie nicht oder nur summarisch erwähnte? Denn daß vor dem Subdiakonat gar nichts lag, ist unwahrscheinlich.

Man darf annehmen, daß alle Alumnen Kleriker wurden, daß aber um 767 von den vier niederen Weihen sicher keine notwendig war. Denn damals erzwang sich Constantin seine Reihe von Weihen innerhalb einer Woche. Durch das Nichtbeachten der Interstitien hat er seine Stellung so geschwächt, daß er deshalb formell abgesetzt werden konnte. Er hätte aber seine Position sicher nicht noch unsicherer gemacht dadurch, daß er vorgeschriebene Weihen sich nicht hätte geben lassen, obwohl er sie haben konnte. Außerdem verurteilte ihn später ein Konzil gar nicht deswegen, sondern nur, weil alles so überstürzt gegangen ist. Unser Autor aber hätte zweifellos alle Ordinationen aufgezählt, denn er wollte in seiner Abneigung gegen Constantin das Nichtbeachten der Interstitien möglichst herausstellen. Wir dürfen also annehmen, daß dieser *cursus honorum* damals absolut richtig war, abgesehen von den Zeitabständen.

Dann aber war auch der Akolythat nicht verlangt. Tatsächlich wissen wir es nur von den beiden Sergius, die beide in der Schola cantorum waren. Sergius I. war Spätberufener. Wenn er also doch Akolyth wurde, so hielt man das in dieser Institution um 670—680 für angebracht. Jede Schule hatte wohl ihre eigenen Traditionen. In klugem Wirklichkeitssinn ließ man in Rom damals Weihen, die ihren praktischen Inhalt verloren hatten, fallen. Anders im Norden, dort legte man sich eine symbolische Erklärung zurecht[166a]).

---

besondere Gruppe von Lektoren, welch letztere nach ihm in der Schola cantorum zusammengefaßt gewesen wären. Vgl. dagegen Andrieu a. a. O. 234 f. 267. Andrieu sieht den Psalmistat als eigenen Ordo an (246, mit Anm. 2); er ist als solcher angeführt im (fränkischen) Sacramentarium Gelasianum I 95 (Wilson 145; Muratori I 620) und auch schon in den Statuta Ecclesiae antiqua can. 10 (Denzinger, Enchiridion[18/20] n. 158). Diese Ordination konnte aber ein Priester vornehmen. Weil nur eine Handschrift des Papstbuches den Psalmista hat, eine andere aber zwar sonst die gleiche Laufbahn aufzählt, aber ohne den Psalmista, so ist seine Existenz für Rom wohl sehr schlecht bezeugt. Jedenfalls beförderte Gelasius II. (1118—1119) einen Papstbuchschreiber Pandulf vom Ostiarius unmittelbar zum Lektor und Exorzisten (II 315 Z. 9—10) unter Übergehung des Psalmisten, so wie es heute noch geschieht.

[164]) Andrieu a. a. O. 247 f.; Mansi XVIII 472.

[165]) II 315 Z. 9—10; II 323 Z. 12—13. [166]) Z. B. I 341.

[166a]) Vgl. die Aufzählung *De VII gradibus Ecclesiae quos adimplevit Christus*, die z. B. im Pontifikale Egberts (ed. Greenwell S. 10 f.), aber auch in vielen an-

Die **Hofämter** (der Notare und Defensoren, Cubicularii und Paraclarii, auch der höchsten unter denselben, der Pfalzrichter) haben nur Studienwert, soweit sie mit dem Klerikat oder Subdiakonat verbunden sind. Wegen dieser Verbindung waren einfacher Klerikat und Subdiakonat Lebensstand. Der Subdiakonat wurde immer mehr nur (allerdings die wichtigste) Vorstufe zu den höheren Weihen. Anderseits wurden die hohen Hofämter allmählich (um 1000—1100) von Diakonen, Priestern und Bischöfen (Kardinälen) übernommen.

Von etwa 760 an waren sicher alle Päpste vorher **Subdiakone**, und da schon vor 600 der Subdiakonat allgemein verlangt wurde, so blieb er in seiner bedeutsamen Stellung wohl auch in der Zwischenzeit, wenn er auch bis in die Mitte des achten Jahrhunderts nur für einzelne Päpste bezeugt ist. In alter Zeit war er ja auch Lebensstellung, welche Bedeutung er allmählich einbüßte. Zu seiner starken Einschätzung in der Laufbahn als einzige unbedingt notwendige niedere Weihe[167]) mag der Subdiakonat außer durch den Zölibat (von dem das Papstbuch nichts sagt) noch dadurch gekommen sein, daß er in vielen Fällen ein wichtiger Abschluß der Studien war[168]); öfters war er mit dem Eintritt in den päpstlichen Palast zum Dienst im Cubiculum[169]) oder zu weiteren Studien[170]) verbunden. Da die Weihe zum Subdiakon und die nächste zum Diakon oder Presbyter fast jedesmal unter ein anderes Pontifikat trafen, war die Zeit für den Subdiakonat jedenfalls ziemlich lang anberaumt.

Dem Amt entsprechend empfingen die Kleriker diese Weihe erst in einem Alter von 25 bis 40 Jahren. Ein Mindestalter von 30, 40, 25, 31 und 27 Jahren läßt sich für einige Päpste des siebten bis neunten Jahrhunderts errechnen, wenn man annehmen darf, daß sie nicht vor ihrem 45. Lebensjahr den päpstlichen Stuhl bestiegen[171]).

Über die Dauer der **Interstitien** wissen wir auch sonst wenig. Eine Woche für alle Weihen ist sicher zu kurz. Sergius I., der schon dreißig Jahre alt war, als er nach Rom kam, brauchte mindestens sieben Jahre vom Kleriker zum Presbyter. Paschalis erteilte seinem Nachfolger alle Weihen bis zum Diakonat, er regierte aber nur sieben Jahre.

---

deren Zeugen erscheint. Ihr Ursprung wird von G. **Morin**, Revue d'Hist. Eccl. 34 (1938) 243 f., in Südgallien im beginnenden fünften Jahrhundert gesucht. Es kehrt auch noch wieder im Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis (s. oben Anmerkung 33) S. 36 Z. 19—27.

167) Im Notfall erklärt es schon Gregor d. Gr. für erlaubt, nur diese Weihe zu empfangen vor den höheren Weihen; s. **Andrieu** a. a. O. 264 f. 271.

168) II 52 Z. 1—4; II 71 Z. 15—18; II 86 Z. 11—18; II 106 Z. 7—13; II 140 Z. 7—8; II 191 Z. 1—7: alle aus dem neunten Jahrhundert. Aber auch aus dem achten Jahrhundert: I 486 Z. 16.

169) II 71 Z. 14—18; II 106 Z. 15—18; II 173 Z. 1—5; II 191 Z. 1—7 neuntes Jahrhundert.

170) I 486 Z. 15—20; II 49 Z. 1—7.

171) 30 Jahre: Sergius I. (687—701), I 371 Z. 2—5; 40 Jahre: Hadrian I. (772—795), I 486 Z. 15—21; 30 Jahre: Valentin (827), II 71 Z. 14—15; 30 Jahre Gregor IV. (827—844), II 73 Z. 12—14; 25 Jahre: Leo IV. (847—855), II 106 Z. 7—14; 31 Jahre: Nikolaus I. (858—867), II 151; 27 Jahre: Stephan V. (885—891), II 191.

Die Vorstufe zum Pontifikat war gleicherweise der Diakonat wie der Presbyterat. Kein Papst dieser Zeit war sowohl Diakon als auch Presbyter gewesen. Das heißt: kein Presbyter mußte vorher Diakon sein und kein Papst mußte vorher Presbyter sein; ein Diakon konnte unmittelbar zum Bischof geweiht werden. Mindestens berichtet das Papstbuch nie davon, auch nicht an Stellen, wo man eine genaue Angabe erwarten müßte.

Zu bemerken ist noch einmal, daß alle diese Angaben des Papstbuches eben Päpste betreffen, die als solche meist aus vornehmen Familien stammten, so daß man vielleicht nicht verallgemeinern darf.

3. Im zehnten und in den folgenden Jahrhunderten[172])

Während Stephan V., der 885 Papst wurde, noch die einfachere römische Laufbahn genommen hatte, wird von Johannes XII., der 955 den Hl. Stuhl bestieg, eine Laufbahn berichtet, wie sie in Gallien bekannt war[173]). Der Liber Pontificalis betont bei diesem aber so sehr, daß er also *legitime* und *canonice* Papst geworden sei (im Gegensatz zum Gegenpapst Leo), daß man es für möglich halten muß, er könnte, um die Legitimität seines Papstes in desto helleres Licht zu stellen, ihm eine möglichst lange Laufbahn zugeschrieben haben, obwohl er den wirklichen Aufstieg Johannes' XII. nicht gekannt hätte[174]). Immerhin bleibt auch dann noch bestehen, daß diese lange Liste für Rom schon glaubhaft war, schon heimatberechtigt. Und der „Gegenpapst" Leo VIII. hielt es 963 für geraten, sich, wenn es auch auf einmal sein mußte, eine ähnlich lange Reihe von Weihen geben zu lassen. Diese Stufenleitern waren in Frankreich und Deutschland schon lange üblich[175]). Vor 870 spürt man im Papstbuch noch nichts von ihrer Einwirkung; um 963, vielleicht schon um 955, hält man sie, noch nicht ganz einheitlich, für besonders oder einzig legitim und kanonisch[176]). Am Anfang des zwölften Jahrhunderts ist sie selbstverständlich.

So hat man auch in Rom zwar immer an dem Grundsatz festgehalten, zur Erprobung, Einführung und Heiligung seien dem Sakrament der Weihe niedere Weihen als Vorstufen vorzulegen. Doch hat man inhaltsarme Ordines schon früh in dieser Stufenreihe nicht streng verlangt. Daran änderte auch der Reformeifer gewisser Kreise des sechsten Jahrhunderts nichts. Nur der Subdiakonat und irgendeine Vorstufe zu diesem wurde immer gefordert, seien es niedere Weihen, sei es (siebtes bis neuntes Jahrhundert) der einfache Klerikat. Erst in der wirren Zeit des zehnten Jahrhunderts wich die römische Tradition dem Einfluß, der vom Norden kam, der Neuordnung durch Kaiser und Cluny, die im wesentlichen die Lage der heutigen Zeit geschaffen hat.

---

[172]) Siehe Tabelle oben S. 16.

[173]) Nach den Statuta Ecclesiae antiqua waren gerade diese Weihen in Arles schon zu Anfang des sechsten Jahrhunderts in Übung (Denzinger[18/20] 150 bis 158).

[174]) Andrieu a. a. O. 249.

[175]) Andrieu a. a. O. 247; Duchesne, Origines a. a. O. 369 f. 383 ff.

[176]) Über die Wege und Weisen, wie die Bräuche von Norden nach Rom kamen, s. Andrieu a. a. O. 247—252; in etwa auch schon J. B. de Rossi, De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecae Sedis Apostolicae S. LXXXIII—LXXXVII (bei J. B. Pitra, Codices Palatini latini Bibliothecae Vaticanae I, Romae 1886). Vgl. auch Th. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom achten bis zum elften Jahrhundert: Histor. Jahrbuch 53 (1933) 169—189.

DES HEILIGEN BASILIUS LITURGISCHER KAMPF GEGEN DEN ARIANISMUS

EIN BEITRAG ZUR TEXTGESCHICHTE DER BASILIUSLITURGIE

VON M. J. LUBATSCHIWSKYJ

Die hier folgende Untersuchung ist ein Ausschnitt aus einer größeren Arbeit, die sich im Anschluß an die Forschungen von Hieronymus Engberding[1]) zur Aufgabe setzte, zwei immer noch recht dunkle Fragen der Liturgiegeschichte etwas aufzuhellen: 1. Wie sah in den Hauptzügen das Formular der Liturgie von Kaisareia aus, als es aus der redigierenden Hand des Bischofs Basilius hervorging?, und 2. Welches war der persönliche Anteil des hl. Basilius an dieser Neugestaltung? Was wir hier veröffentlichen und der Kritik unterbreiten, ist, wie sofort zu sehen ist, ein Stück aus dem Versuch, die zweite Frage zu beantworten. Indessen ist jedes Fragen nach dem persönlichen Anteil des Basilius an der Neugestaltung seiner bischofstädtischen Liturgie wesentlich abhängig von dem Gelingen der Beantwortung der ersten Frage; das heißt: erst muß der Versuch gewagt werden über Engberding und seine Behandlung des eucharistischen Hochgebetes hinaus, aber unter Verwendung seiner bewährten Ergebnisse, die Frage nach der Urgestalt der Basiliusanaphora auf die Gesamtgestalt dieser Liturgie auszudehnen. So sollte die erste Frage und ihre Beantwortung gleichsam das Material liefern, an dem wir dann mit größerer Sicherheit als bisher die zweiten nachspüren können.

Es sei darum gestattet, in kurzen Strichen die Methode und das Ergebnis unserer Beantwortung der ersten Frage zu umreißen.

Ausgangspunkt unserer Untersuchung bildet das Ergebnis der Engberdingschen Forschung. E. hat auf breitester handschriftlicher Grundlage, aber in strenger Selbstbescheidung auf das eucharistische Hochgebet, gezeigt, daß Basilius tatsächlich, wie es die antike Tradition ja stets festgehalten hat[2]), schöpferisch in der Gestaltung der seinen Namen tragenden Liturgie beteiligt war. Wir wissen nun genau, daß Basilius „als Bearbeiter eines Kernstückes anzusprechen ist, daß also die Basiliusliturgie ihren Namen nicht von ihrem Schöpfer, sondern von ihrem Bearbeiter erhalten hat"[3]). Weiter stellte sich mit einem erstaunlich hohen Grad von Wahrscheinlichkeit heraus, daß wir das der basilianischen Bearbeitung vorausliegende Formular, jedenfalls was die Anaphora betrifft, noch besitzen in der nur unwesentlich weitergebildeten Anaphora der sogenannten ägyptischen Basiliusliturgie[4]). Ja man kann diese, trotz gewissem ägyptischen Sondergut und trotz manchen Zusätzen, die sie auf dem Weg der Abwanderung nach Ägypten

---

[1]) Hieronymus Engberding, Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe (Theologie des christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen, Heft 1), Münster 1931. — Für Anregung und Hilfe bei dieser Arbeit bin ich meinem Lehrer Hugo Rahner zu Dank verpflichtet.

[2]) Vgl. Gregor Naz., Oratio funebris in laudem Basilii 34 (PG 36, 541 BC). — Leontius Byz., Contra Nestorium et Eutychium 3, 19 (PG 86, 1367 C). — Der allzulang immer wieder herangezogene Traktat des Ps.-Proklos (PG 65, 849 B — 852 B) ist höchstens als sehr spätes Zeugnis dieser Tradition von einigem Wert.

[3]) Engberding, S. LXXXIV ff.

[4]) Ebd. S. LXXIII—LXXIX.

vermutlich über Westsyrien[5]), aufgenommen hat, geradezu als die „Urliturgie von Kaisareia"[6]) ansprechen. In den äußersten, noch nicht deutlich ausgezogenen Umrissen kann E. weiterhin zeigen, worin diese Redigierung des Basilius bestanden hat: es war eine „Auffüllung" der ihm vorliegenden Liturgie „mit theologischem, in Schriftworte gekleidetem Gehalt"[7]), eben jenes uralten Formulars, das uns heute noch in der ägyptischen Basiliusanaphora vorliegt.

Wichtige Feststellungen also ergeben sich für E. aus seiner untadeligen, rein philologischen Methode, die wir zusammenfassend nur andeuten, insofern sie für den Ausgangspunkt unserer eigenen Arbeit wichtig sind. Zunächst tritt klar zu Tage, daß aus E.s Vergleichung der verschiedenen Bearbeitungen der Basiliusliturgie (= Ba), der ägyptischen (𝔄), der armenischen, syrischen und byzantinischen, die ägyptische Ba mit der Urform, d. h. dem der basilianischen Redigierung vorausliegenden Formular, im wesentlichen fast gleich ist. Von da aus ergibt sich das Stemma der literarischen Abhängigkeiten: in steter Vergleichung mit 𝔄 enthüllt sich die Gestalt der eigentlich basilianischen Form des Hochgebets (= Ω). Es zeigt sich, wenigstens als gut begründete These, daß die Liturgie der Apostolischen Konstitutionen (= AK) von einer sehr frühen Bearbeitung der Ba abstammt und von daher die größte Ähnlichkeit mit Ω besitzt. Diese frühe Bearbeitung von Ω (= B) ist wiederum Vorbild für die bei Brightman edierte Gestalt der Ba aus dem 9. Jahrhundert und mit dieser, wenigstens was das Hochgebet betrifft, fast identisch. Endlich wird festgestellt, daß die sogenannte Jakobusliturgie (= Ja) in ihrer Anaphora mit 𝔄 in ihrer knappen, „fast im Stil eines apostolischen κήρυγμα" gehaltenen Fassung ungemein ähnlich ist, und somit sich, genau wie 𝔄, von der theologisch-skripturistischen Fülle in Ω deutlich abhebt[8]).

Hier setzte nun der erste Teil unserer Untersuchung ein. Gewiß, es sei von vornherein ausdrücklich gesagt: auf eine so exakte, handschriftlich unterbaute Arbeitsmethode, wie sie Engberding anwandte, mußte notgedrungen verzichtet werden. Das hat sich in dem Grad von Sicherheit ausgewirkt, mit dem wir die Ergebnisse dieses ersten Teiles aussprachen. Aber dennoch: es verhieß einigen Erfolg, den Versuch zu wagen, über das von Engberding behandelte eucharistische Hochgebet hinaus, die ganze Ba in den Bereich der Untersuchung zu ziehen und zugleich auf den von Engberding zum erstenmal gebahnten Pfaden vorsichtig weiterzutasten. Hatte doch J. A. Jungmann schon in seiner Besprechung des Engberdingschen Buches gesagt: „Man muß sich eigentlich wundern, daß dem lockenden Problem noch niemand, wenigstens an der Hand der vorliegenden abendländischen Druckausgaben und Übersetzungen, zu Leibe gerückt ist"[9]).

Eine solche Vergleichung, mag sie auch noch so vorläufig und ein noch so „grobes Verfahren"[10]) sein, wollten wir anstellen mit dem Ziel, den Gehalt der basilianischen Liturgieredaktion herauszuarbeiten. Auf Grund der Ergebnisse, die Engberding uns vermittelt hat, empfahlen sich für diese vergleichend tabellarische Gegenüberstellung vor allem vier Liturgieformulare:

1. Die alexandrinische Basiliusliturgie (= 𝔄)[11]). Wir blieben uns durchaus bewußt, wie vorsichtig im Einzelnen 𝔄 zu gebrauchen ist ob der rein ägyptischen Zusätze, die es enthält; wir haben auch nicht übersehen, daß innerhalb der drei, von Engberding zu einer Einheit 𝔄 zusammengefaßten Textüberlieferungen (der koptischen, äthiopischen und griechischen) bemerkenswerte Verschiedenheiten

[5]) Vgl. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegesch. Forschungen 7/8), Münster 1925, S. 34 ff.; S. 230 Anm. 67; vgl. ZkTh 56 (1932) 467.
[6]) Engberding, S. LXXXV f.
[7]) Ebd. S. LXXXVI.
[8]) Ebd. S. LXXV; LXXXV f.; LXXXII; LXXXVII.
[9]) ZkTh 56 (1932) 467.
[10]) Ebd.
[11]) Text bei Assemani, Codex liturgicus VII, 1, 45—86; PG 31, 1629—1656.

obwalten. Dennoch glaubten wir uns berechtigt, als Vergleichsobjekt einzig die griechische Form von ℬ zu nehmen, weil es seit dem Buch von Engberding als feststeht, daß in ihr älteste, vorbasilianisches Gut auf weite Strecken erhalten blieb. ℬ stellte darum in unserer Vergleichung die maßgebliche Kolonne für den Inhalt von Ω dar.

2. Die von Brightman edierte Form von Ba aus dem 9. Jahrhundert[12]. Sie ist nach unserer Meinung mit der von Engberding festgestellten frühen Bearbeitung von Ba (= B) fast identisch[13]), jedenfalls im Hochgebet. Wir wagten es darum, wenn auch mit Vorsicht, sie in Vergleich zu setzen, um an ihr in ständiger Gegenüberstellung mit den anderen Formularen, Inhalt und Aufbau der vermuteten Ω-Gestalt abzunehmen.

3. Die Liturgie der Apostolischen Konstitutionen (= AK)[14]. Diese ist nach Engberding von einer sehr frühen Bearbeitung des ursprünglichen Basiliusformulars abhängig[15]) und kann somit berechtigterweise beigezogen werden, um vor allem den Aufbau der mutmaßlichen Ω-Gestalt zu erkennen.

4. Endlich versuchten wir, die nach Engberding[16]) wie nach Rücker[17]) durch vorbasilianisches Alter und zugleich auffallende Ähnlichkeit mit ℬ hervorgehobene Jakobusliturgie (= Ja) einzubeziehen. Sie wird uns gleiche Vorteile wie ℬ selbst und AK bieten, indem an ihrer uralten Form späteres Zusatzgut vergleichend abgelesen werden kann.

Das kritische Prinzip, mit Hilfe dessen nun diese tabellarische Vergleichung zu einigermaßen neuen Erkenntnissen gelangen wollte, ist dieses: die erste Kolumne (= ℬ) bietet, weil sie mit der vorbasilianischen Urliturgie von Kaisareia höchst ähnlich ist, den Inhalt, gleichsam das vermutete liturgische Gedankengut. Die dritte (= AK) bietet, weil früheste Abzweigung der eigentlich basilianischen Form, das Rückgrat für den vermuteten Aufbau. Dazwischen stellen wir die zweite Kolumne (= B) als die endgültige Form der vollentfalteten Basiliusliturgie des 9. Jahrhunderts. Für die vermutete Anordnung der kleineren Teile konnte endlich auch Kolumne IV (= Ja) einige Erkenntnisse liefern. Aus diesem, wie noch einmal eindringlich betont werden soll, sehr „groben Verfahren" der Vergleichung mußte sich dennoch mit befriedigender Deutlichkeit der Umriß dessen hervorheben, was gleichsam als Subtraktionsrest zwischen ℬ und B übrig bleibt: liturgisches Gut, das hinwiederum in Vergleichung mit AK und Ja sich als dasjenige herausstellte, was Basilius selbst hinzugefügt hat — oder doch, vielleicht vorsichtiger gesprochen, was sich uns als diskutierbare Materie für eine weitere Untersuchung anbietet: ob sich nämlich dieses so subtrahierte Gut auf seine eventuelle gedankliche Herkunft aus Basilius erforschen ließe.

Hier ist der Punkt, wo der zweite Teil unserer Arbeit einsetzt. Wir verlassen damit das rein text- und wortgeschichtliche Gebiet und begeben uns in den Bereich dogmengeschichtlicher, also rein gedanklicher und somit längst nicht so „faßbarer"[18]) Beweismittel zum Nachweis von Tatsache und Ausmaß der basilianischen Redaktion. Indessen halten wir uns dabei ausschließlich an jenes textliche Gut, das sich uns aus dem tabellarischen Vergleich als vermutlich rein basilianisch nahelegte. Läßt sich nun von der dogmen-

---

[12]) F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western I, Oxford 1896, S. 309—344.

[13]) Vgl. miteinander Engberding, S. 3—25, und Brightman, S. 321, 27—327, 23.

[14]) F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Paderborn 1905, S. 476—520.

[15]) Engberding, S. LXXXII.

[16]) Ebd. S. LXXIV f.

[17]) A. Rücker, Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'quôb(h) von Edessa (Liturgiegesch. Quellen 3), Münster 1923, S. XXIX f.

[18]) Engberding, S. XXV.

geschichtlichen Seite her einwandfrei zeigen, daß dieses Gedankengut genau in jene Theologumena sich einfügt, die für Basilius und die Motivierung seiner liturgischen Reform charakteristisch sind, dann haben wir eine neue Stütze für die Richtigkeit unserer textkritischen Vermutungen. Mit diesem Schritt wollen wir bewußt hinausgehen über das, was Engberding in seinem Werk nur andeuten wollte.

Nun wissen wir aus des Basilius Selbstzeugnis[19]), daß der Hauptgrund für seine liturgischen Neuschöpfungen samt ihrer Betonung des Theologischen und ihrer Bevorzugung des Schriftwortes der Kampf gegen den immer noch schleichenden Spätarianismus gewesen ist. Es dürfte sich also auch um der rein liturgiegeschichtlichen Erkenntnisse willen lohnen, das im ersten Teil als vermutlich basilianisch erarbeitete Gut auf seine antiarianische Tendenz hin zu untersuchen und in eingehenden Vergleich mit den echten Schriften des hl. Basilius zu setzen. Dabei wurde Wert darauf gelegt, nicht nur der allgemein basilianischen Gedankengleichheit nachzugehen — denn „basilianisch" haben auch spätere Generationen gedacht, somit vielleicht auch diejenigen, die der ursprünglichen Gestalt der Ba Neues im Sinne des allverehrten Kirchenvaters hinzufügten — sondern zu zeigen, daß das untersuchte Gut nur von Basilius und nur aus der einmaligen Situation seines dogmengeschichtlichen Kampfes gegen den Arianismus stammen kann.

Da nach Engberding das Charakteristische der basilianischen Redaktion in einer Auffüllung des Urformulars mit dogmatischem Gut und in einer Umformung zu mehr skripturistisch redendem Text bestand, ergab sich für unsere Arbeit die naheliegende Einteilung: wir untersuchen zuerst diejenigen Dogmen, die im Kampf gegen den Arianismus in erster Linie zur Frage standen (n. 1—7), und fügen dann am Ende einen Überblick über die Schriftbenutzung in Ω bei (n. 8).

1.

TRINITÄTSLEHRE

Auffallend ist in Ω zunächst die Gestalt ihrer Doxologien. Sie sind zweierlei Art. Achtmal findet sich folgende: „Denn Dir gebührt aller Ruhm ... dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste"[1]). Eine andere kommt bloß zweimal vor: „Durch die Gnade Deines eingebornen Sohnes mit dem Du gepriesen bist samt Deinem ... Geiste"[2]). Die ß-Gestalt dagegen kennt (mit zwei Ausnahmen) nur die dynamische Form der Doxologien, die *per Christum* betet. Beispiel einer solchen ß-Doxologie ist etwa: ... *in Christo Jesu Domino nostro, per quem et cum quo Tibi gloria et honor*[3]). Also nur zweimal bietet ß Doxologien, die mit denen der Ω-Gestalt vollkommen übereinstimmen: merkwürdigerweise aber gerade in jenen Gebeten, von denen eines den Namen trägt: *Oratio ad fractionem S. Basilii,* und im Gebet des Herrn, wo der bekannten Textvariante Mt 6, 13 eine statische Doxologie angefügt ist.

[19]) Vgl. unten Anm. 4—7. 9. 10.
[1]) Brightman, S. 317, 5 ff.
[2]) Ebd. S. 320, 18 ff.
[3]) Lit. s. Basilii Alex. (PG 31, 1633 D).

Im ersten Falle hat man vielleicht bei erneuter Übernahme des Gebetes aus Ω auch die Doxologie im Sinne des Basilius geändert und sie wäre also in ß nicht ursprünglich. Im zweiten Falle ist sie wohl mit dem Gebete des Herrn aus Ω nach ß zurückgewandert. Darum vermute ich, daß diese beiden Doxologien in ß nach denen des Basilius verbessert wurden. Es ist ja bekannt, daß Basilius um der Doxologien willen einen harten Kampf zu bestehen hatte[4]). Seine beiden Doxologien kennzeichnen die Betonung der Gleichheit der drei göttlichen Personen. In seinem Werke *De Spiritu Sancto* sagt er: „Denn wir benützen beide Sprechweisen, die wir im Sprachgebrauch der Gläubigen finden... Wenn also der Herr sagte: Vater, Sohn und Heiliger Geist, ich aber sagen möchte: Vater, Sohn m i t dem Heiligen Geist, sage ich dann etwa, was den Sinn betrifft, etwas anderes?"[5]) „Man muß also zugeben, daß es dem Sinn nach das gleiche ist zu sagen: Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, und: Ehre sei dem Vater und dem Sohn mit dem Heiligen Geiste"[6]). Dieses Werk schrieb er eben zur Verteidigung gegen die Vorwürfe, er gebrauche nicht nur neue und fremde, sondern sich auch dogmatisch widersprechende Worte: „Als ich neulich mit dem Volk betete und die Doxologie an Gott den Vater auf zweierlei Weise aussprach, nämlich das eine Mal „m i t dem Sohn z u s a m m e n m i t dem Heiligen Geiste", das andere Mal „d u r c h den Sohn i m Heiligen Geiste", erhoben einige von den Anwesenden heftige Klage und sagten, wir gebrauchten da ungebräuchliche Gebetsworte, die sich sogar widersprächen"[7]). Durch die Einführung dieser Doxologien wollte Basilius seine Gemeinde vor der Häresie der Arianer schützen, die die Doxologie: *Gloria Patri per Filium in Sancto Spirita* zur Rechtfertigung ihrer Irrlehre mißbrauchten. Aus der Präposition *per* suchten sie nämlich die Subordination des Sohnes unter den Vater zu beweisen, um so zu zeigen, ihre Lehre sei die alte apostolische Überlieferung. Das geschieht beispielsweise in einem Werke eines lateinischen Arianers, das durch Kardinal M e r c a t i herausgegeben wurde. Der Arianer hält den Nizänern entgegen, auch in den liturgischen Gebeten sei der Sohn niedriger als der Vater, da wir stets zum Vater allein durch den Sohn beten: *Nullo modo praeponunt Patrem Filio in scriptis suis; insuper omnes, qui praeponunt Patrem Filio condemnant; et tamen ipsi praeponunt Patrem Filio in oblationibus suis dicentes: Dignum et iustum est nos Tibi hic et ubique gratias agere Domine sancte, omnipotens Deus. Neque est alius p e r q u e m ad te aditum habere, precem facere, sacrificium Tibi offerre possimus nisi ille quem Tu nobis misisti*[8]). In der Rechtfertigung seiner Doxologien beruft sich Basilius auf die Hl. Schrift[9]) und zeigt zugleich, daß die doxologischen Formen, auf die sich die Arianer berufen, als solche wörtlich in der Hl. Schrift ebensowenig vorkommen. „Nirgends nämlich habe ich (in der Hl. Schrift) geschrieben gefunden: ‚Die, Vater, sei Ruhm und Ehre d u r c h Deinen eingeborenen Sohn im Heiligen

[4]) De Spiritu Sancto 1, 3 (PG 32, 72 C).
[5]) Ebd. 25, 59 (PG 32, 176 BC).
[6]) Ebd. 27, 68 (PG 32, 196 A).
[7]) Ebd. 1, 3 (PG 32, 72 C).
[8]) G. M e r c a t i, Antiche reliquie liturgiche (Studi e testi 7), Rom 1901, S. 47 ff. — PL 13, 611 B; 612 A. — Vgl. J. A. J u n g m a n n, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, S. 152.
[9]) De Spiritu Sancto 27, 68 (PG 32, 194 BCD; 195 A); 25, 59 (PG 32, 176 C).

Geiste' ... wohl kann man diese Gedanken jeden für sich geschrieben finden, aber in diese Satzkonstruktion zusammengefügt können sie es nirgends als geschrieben aufzeigen. Wenn sie demnach so peinlich genau auf dem Wortlaut der Schrift bestehen, so mögen sie genau zeigen, wo sie so lesen. Wenn sie aber auch der Tradition eine Beweiskraft zugestehen, dann mögen sie auch uns davon nicht ausschließen"[10]). Zweifellos hat Basilius diese Doxologien in die Liturgie eingeführt. Seine Absicht war dabei, die Dreifaltigkeit zu verteidigen und jeglichem Subordinatianismus entgegenzutreten.

2.

CHRISTOLOGIE

In Ω wird die Person Christi immer mit dem Prädikat „Gott" oder „großer Gott" ausgezeichnet. Z. B. „Eingedenk ... wollen wir gegenseitig uns selbst und unser ganzes Leben Christus unserem Gotte empfehlen"[11]); oder in der Epiklese: „und dieses Brot als den kostbaren Leib unseres Herrn, des Gottes Jesus Christus ... und diesen Kelch als das kostbare Blut unseres Herrn, des Gottes Jesus Christus ..."[12]). In gleicher Weise reden auch die an Christus gerichteten Doxologien. So die Anamnese, die sich an Christus wendet: „Wir loben Dich, wir preisen Dich, wir danken Dir Herr unser Gott"[13]). Eine andere Doxologie unterstreicht noch deutlicher die Gleichordnung der Personen: „Durch die Gnade, Barmherzigkeit und Menschenliebe Deines eingeborenen Sohnes, mit dem Du gepriesen bist samt Deinem ... Geiste"[14]). Oder im Schlußgebete: „Denn Dir gebührt jeglicher Dank mit Deinem anfanglosem Vater ... und ... Deinem Geist"[15]). Auch in einem Segen kommt für Christus die Bezeichnung Gott vor: „Und die Erbarmungen des großen Gottes unseres Heilandes Jesus Christus seien mit euch allen"[16]). Im Vergleich zur ft-Gestalt, in der Christus als *Dominus* und *Christus Tuus* (Gottes des Vaters) bezeichnet wird, sind diese Ausdrücke in Ω neu. Die wenigen Stellen, in denen auch ft Christus Gott nennt, sind nach Engberding nicht ursprünglich, sondern spätere Zusätze[17]). Diese eindringliche Betonung der Gottgleichheit Christi ist nun aber auch für die Schriften des hl. Basilius geradezu kennzeichnend: „Durch das gerechte Gericht unseres Gottes und Erlösers Jesus Christus"[18]). „Christus aber ist die Kraft Gottes. Deswegen wird er ‚Einhorn' genannt (Ps 28, 6), weil er gleichsam ‚ein Horn' hat, das heißt weil er die eine Kraft besitzt, nämlich die des Vaters"[19]). „Wenn Christus die Kraft und die Weisheit Gottes ist, diese aber unerschaffen und gleichewig mit Gott (denn nie war eine Zeit, da er ohne Weisheit und ohne Kraft war), dann ist auch Chri-

[10]) Ebd. 25, 59 (PG 32, 176 A).
[11]) Brightman, S. 363, 21—24.
[12]) Ebd. S 330, 3—9.
[13]) Ebd. S. 329, 7.
[14]) Ebd. S. 341, 2—4.
[15]) Ebd. S. 344, 31—35.
[16]) Ebd. S. 337, 28 f.; vgl. jedoch Tit 3, 4.
[17]) Engberding, Das Euch. Hochgebet, S. 16, 11—12.
[18]) Hom. In ebriosos 8 (PG 31, 464 A).
[19]) Hom. In psalm. 28, 5 (PG 29, 297 A).

stus unerschaffen und Gott gleichewig"[20]). „Wenn Gott zugleich schafft und zeugt, dann ist Christus zugleich unser Schöpfer und V a t e r, denn er ist Gott und er bedarf deswegen nicht der Sohnesannahme aus dem Heiligen Geist"[21]). Bei der Auslegung des Johannesprologes sagt er: „Der Logos ist Gott. Nachdem er (der Evangelist des Johannesprologes) dir den Begriff (des Logos) genau zergliedert hat, und durch diese Lehre deiner Seele gleichsam einmeißelte, was du nicht wußtest, und so den Logos Christus in deinen Herzen Wohnung nehmen ließ, ... so blicke nicht nach außen ... sondern kehre ein in die geheime Verborgenheit deiner eigenen Seele, und erkenne dort denjenigen, den man dir verkündigt hat als Gott, der von Anfang an war, als Wort, das ausgeht und als Gott bei Gott ist; ihn erkenne, ihn bestaune, ihn bete an, Deinen Herrn, der durch die Lehre seinen Wohnsitz in dir genommen hat"[22]). In allen vorgelegten Stellen der Ω-Gestalt und der Basiliusschriften ruht der Blick des Autors auf der göttlichen Natur Christi, ohne auf seine Menschheit zu achten. Den häufigen Bezeichnungen Christi als Gott in der Liturgie entsprechen folgende Worte in der obenerwähnten Homilie: „Bewahret mir diese kurzen Worte, indem ihr sie wie ein Siegel in Euer Gedächtnis einprägt. Sie werden Euch sein wie eine unzerstörbare Mauer gegen alle Anstürme der Feinde, wie ein heilbringendes Amulett gegen jeglichen Angriff auf eure Seele"[23]). Der Kampf gegen den Arianismus war also der Grund dieser so starken Betonung der Gottheit Christi. Basilius schreibt und predigt viel weniger von der menschlichen Natur Christi, um seine Gläubigen um so eindringlicher von Christi Gottheit zu überzeugen. Liest man in Ω das erste und zweite Gebet für die Gläubigen, so ist es sehr schwer zu sagen, an wen der Priester sich überhaupt wendet, ob an Christus oder an Gott den Vater. Diese vielleicht gewollte Unbestimmtheit soll aber die andere Wahrheit um so deutlicher hervorheben, von der er in der *homilia de Fide* spricht: „Der Sohn, gezeugt vom Vater, lebendiges Wort, Gott seiend und bei Gott seiend; seiend, nicht etwa nachträglich hinzugeschaffen, existierend vor allen Zeiten, nicht etwa erst später dazugekommen. Sohn, nicht Knecht; Künstler, nicht Kunstwerk; Schöpfer, nicht Geschöpf; alles seiend, was der Vater ist, Sohn sage ich u n d V a t e r ... Bleibend also in all dem, was er als Sohn ist, ist er doch auch alles, was der Vater ist, gemäß dem Wort, das der Herr selber gesprochen hat: ‚Alles, was der Vater hat, ist mein' (Jo 16, 15)"[24]). Auch diese zwei Gebete sind also wohl als Zusätze zu betrachten, da die ihnen entsprechenden *orationes osculi pacis* in der ß-Gestalt stark davon verschieden sind. Nur einige Motive entnahm ihnen Basilius und verarbeitete diese dann selbständig.

3.
GEISTLEHRE

Außer in den Doxologien, in denen der Heilige Geist parataktisch mit „u n d" und „m i t" genannt wird, um seine *consubstantialitas* zu betonen, ist

[20]) Adversus Eunomium 4, 1 (PG 29, 689 B).
[21]) Ebd. 4, 2 (PG 29, 692 A).
[22]) Hom. ‚In principio erat Verbum' 4 (PG 31, 481 AB).
[23]) Ebd. 4 (PG 31, 481 B).
[24]) Hom. De fide 2 (PG 31, 465 D; 468 A).

auch an elf Stellen von ihm die Rede. In der ß-Gestalt wird er siebenmal erwähnt, davon stimmen aber fünf Stellen ganz mit den Gebeten der Basiliusliturgie überein. Nur an einer einzigen Stelle hat Ω keine entsprechende Erwähnung des Heiligen Geistes. Wenn also Ω so häufig von der dritten göttlichen Person spricht, so ist das als eine Einfügung des Basilius zu betrachten. Einen Beweis dafür sehen wir in der auffälligen Erscheinung, daß der Heilige Geist in den ihm beigelegten Prädikaten nie (abgesehen natürlich von dem mehr mittelbaren Bekenntnis der Doxologien) ausdrücklich als gleichwesentlich mit den anderen göttlichen Personen bezeichnet wird. Im Gegensatz zu Christus tritt die Betonung der Gottheit des Heiligen Geistes in Ω ziemlich zurück. Mit Vorliebe in Ω gebrauchte Wendungen sind: Dein Geist, Dein Heiliger Geist. So etwa: „Stärke uns durch die Kraft Deines Heiligen Geistes ..."[25]). Im Anschluß an die Hl. Schrift nennt ihn Basilius: „der göttliche Geist"[26]), „der Geist Gottes"[27]). Nach den Ausdrücken in der Liturgie ist der Heilige Geist derjenige, der die Opfernden kräftigt, sie zu diesem Dienste befähigt. Er heiligt die dargebrachten Opfergaben und macht dem Irrtum ein Ende. All das sind aber auch Wirkungen der Kraft des Heiligen Geistes gemäß der Lehre des Basilius in seinen Schriften. Der Heilige Geist ist ihm der Spender des übernatürlichen Lebens[28]), Geschenk der Kraft[29]), Quelle der Heiligung[30]), Geist, der lebendig macht und an Kindes Statt annimmt[31]).

Diese pneumatologische Ausdrucksweise paßt nun vortrefflich und ausschließlich in die dogmengeschichtliche Entwicklung, die durch die Theologie des Basilius gekennzeichnet ist. Der Hauptangriff auch der späteren Arianer richtete sich immer noch gegen die Gottheit Christi und so stand deren Verteidigung immer noch im Mittelpunkt. In dieser Lage, wo die Apologie gegen die arianische Christologie schon längst eine Sache der volkstümlichen Predigt war, der Streit um die Gottheit des Heiligen Geistes aber noch viel mehr Sache der theologischen Erörterung, wäre es geradezu unklug gewesen, die Pneumatologie ebenfalls zum Gegenstand der Predigt oder gar der liturgischen Änderungen zu machen. „Basilius lehrt zwar", wie Altaner ausdrücklich bemerkt, „entschieden die Gottheit und Homousie des Heiligen Geistes, ohne jedoch das Prädikat Gott und ὁμοούσιος τῷ πατρί zu gebrauchen"[32]). Übereifrige Bischöfe mit ihrer Predigt von der Gottheit des Heiligen Geistes warfen ihm dies, wie Gregor von Nazianz in einem Brief berichtet, heftig vor. Aber, meint Gregor, Basilius habe mit Recht so gehandelt, um nicht die mächtigen Arianer zu reizen und vielleicht von seiner so wichtigen Metropole vertrieben zu werden[33]). Ähnlich sagt Gregor in einer Predigt: „Diejenigen, die ihn als Gott innerlich be-

---

[25]) Brightman, S. 317, 16—19.
[26]) Adversus Eunomium 5, 1 (PG 29, 740 A).
[27]) Ebd. 5, 2 (PG 29, 744 A).
[28]) De Spiritu Sancto 15, 35 (PG 32, 129 D).
[29]) Ebd. 24, 57 (PG 32, 173 B).
[30]) Adversus Eunomium 3, 2 (PG 29, 660 C).
[31]) Ebd. 3, 6 (PG 29, 668 C).
[32]) B. Altaner, Patrologie, Freiburg 1938, S. 184.
[33]) Gregorius Naz., Epist. 48 (PG 37, 97 BC; 100 A—C).

kennen, sind gotterfüllt und geistleuchtend. Die ihn als Gott laut bekennen, sind erhabene Geister, wenn sie dies vor verständigen Zuhörern tun; wenn aber vor kleinen Leuten, handeln sie recht unklug. Sie werfen die Perle in den Kot, sie lassen in schwachen Ohren den Donnerschlag gehen und trüben Augen die Sonne leuchten, sie geben feste Speise denen, die noch Milch saugen"[34]). Zuerst sollten sie fest an die Gottheit Christi glauben und dann erst im Glauben an die Gottheit des Heiligen Geistes unterwiesen werden: „Auch der Erlöser selbst hatte Lehren, von denen er sagte, die Jünger könnten sie noch nicht ertragen ... und doch fügte er bei, wir würden über alles belehrt nach der Herabkunft des Geistes. Eine dieser Lehren war nun, so glaube ich, auch diejenige von der Gottheit des Geistes. Die Aufklärung darüber mußte auf eine Zeit verschoben werden, wo ihre Erkenntniskraft reif und aufnahmefähig dafür geworden war, nämlich erst nach der endgültigen Verherrlichung des Erlösers, wo sie für ein solches Wunder nicht mehr glaubensunfähig waren"[35]). Wir schließen aus diesem Tatbestand, daß die pneumatologischen Zusätze in Ω jedenfalls nicht späteren Ursprungs sind, sonst wären sie viel deutlicher im Sinne des Constantinopolitanum von 381 ausgefallen. Da sie anderseits durch Vergleich mit ft sich deutlich als Zusätze erweisen, und so trefflich in die Dogmatik des hl. Basilius passen, lassen gerade sie sich einwandfrei als persönliche Beiträge des hl. Basilius verstehen.

4.

SOTERIOLOGIE

Die Ausführungen bezüglich der Soteriologie in Ω decken sich mit denen in ft. Indessen ist in Ω die Betonung der Allgemeinheit des Leidens Christi auffallend. ft spricht davon nur an einer Stelle, während Ω unmerklich, aber doch entschieden, diese Heilstatsache unterstreicht. So in der Epiklese: „und diesen Kelch als das kostbare Blut unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesus Christus, das vergossen wurde für das Leben der Welt (Jo 6, 51)"[36]). Oder in den Fürbitten: „Deiner ... Kirche, die sich von einem Ende der Erde erstreckt bis zum anderen (Röm 10, 18; Ps 18, 5), da Du sie mit dem kostbaren Blute Deines Christus erworben hast (1 Petr 1, 19)"[37]). Die gesperrten Worte fehlen in ft. Ein Vergleich mit den Schriften des Basilius bestätigt die Vermutung, daß es sich hier um absichtliche theologische Präzisierung handelt, die ganz vom Wortlaut der Heiligen Schrift geprägt ist. „Der Eingeborene, der der Welt das Leben gibt, indem er sich selbst Gott als Opfergabe und Geschenk für unsere Sünden darbringt"[38]). „Jenes heilige und kostbare Blut unseres Herrn Jesus Christus, das er für alle vergoß. Deshalb sind wir durch einen Preis erkauft"[39]). „Da Gott nicht Sühne leisten wird für sich, sondern für die ganze

34) Oratio 41, 6 (PG 36, 437 B).
35) Oratio 31, 27 (PG 36, 164 C).
36) Brightman, S. 330, 7—11.
37) Ebd. S. 332, 7—10.
38) Hom. In psalm. 28, 5 (PG 29, 296 B).
39) Hom. In psalm. 48, 4 (PG 29, 441 A).

Welt"[40]). Schon diese wenigen Zitate aus Basilius zeigen, wie auffallend seine Diktion hier von der Hl. Schrift her beeinflußt ist (Hebr 10,8; Jo 6, 33; 1 Petr 1, 19; 1 Kor 6, 20; Ps 48, 8; 1 Jo 2, 2): genau so aber die Zusätze in Ω.

Die starke antiarianische Betonung der Gottheit Christi, die wir bei Basilius und in Ω früher schon feststellten, hat ihre Auswirkung auch auf das soteriologische Dogma. In seiner Homilie zu Ps 48 sagt Basilius: „Suche dir also nicht einen Bruder für die Erlösung, sondern einen, der deine Natur übersteigt, nicht einen bloßen Menschen, sondern den Gottmenschen Jesus Christus, der allein imstande ist, für uns alle Gott die Versöhnungsgabe darzubringen"[41]). „Obwohl wir nicht Brüder waren, sondern Feinde wegen unserer Sünden, nennt er, der nicht ein bloßer Mensch ist, sondern Gott, uns Brüder, nachdem er uns die Sündenfreiheit in Gnaden geschenkt hat"[42]). „Das Leben in Person, die Kraft, die nie ermüdbare Natur, hat sich in dieser Welt abgemüht, als er ‚erschöpft vom Weg sich an der Quelle niedersetzte' (Jo 4, 6)"[43]). Aus diesen drei Stellen, die sich in einem einzigen kurzen Abschnitt finden, ist ersichtlich, wie Basilius die Menschheit Christi allmählich sozusagen aus dem Auge verliert. Im ersten Satz spricht er noch von Christus als „nicht einem bloßen Menschen, sondern dem Gottmenschen". In der Gegenüberstellung des zweiten Satzes sagt er nicht mehr „Gottmensch", sondern nur noch „Gott". Der dritte Satz bringt keine Erwähnung der Menschheit Christi mehr. Das Erlösungswerk konnte nur Gott allein vollbringen; wenn Christus ein bloßer Mensch gewesen wäre, so wären wir nicht erlöst. Diese Folgerung aus der Irrlehre des Arius benützen die Kirchenväter, mit ihnen auch Basilius, zu deren Widerlegung. Aus der Annahme der Erlösung durch Christus folgt von selbst, daß er nicht ein bloßer Mensch war: „Wenn also ein Mensch uns nicht erlösen kann, so ist derjenige, der uns erlöst hat, eben kein Mensch"[44]). Immer wieder betont er in soteriologischem Zusammenhang die volle Gottgleichheit Christi: „Halte also unsern Herrn, weil er unter uns wandelte in der Ähnlichkeit des sündigen Fleisches, nicht für einen bloßen Menschen, indem du nicht anerkennen willst die Macht seiner Gottheit"[45]). Diese Antithese gegen den Arianismus ist also der Grund, warum Basilius in seinem Schrifttum die Menschheit Christi beinahe außer acht läßt. Und darum ist es doch wohl ein überzeugender Beweis für seine weitgehende Arbeit an der Ω-Gestalt, wenn in ihr ebenfalls von der Menschheit Christi und ihrer Heilsbedeutung (mit einer einzigen Ausnahme im Hochgebet)[46]) schlechterdings nicht die Rede ist.

---

[40]) Ebd. 48, 4 (PG 29, 441 B).
[41]) Ebd. 48, 4 (PG 29, 440 B).
[42]) Ebd. 48, 4 (PG 29, 441 B).
[43]) Ebd. 48, 4 (PG 29, 441 C).
[44]) Ebd. 48, 4 (PG 29, 441 A).
[45]) Ebd. 48, 4 (PG 29, 441 A).
[46]) Engberding, Das Euch. Hochgebet, S. 19 ff.; Brightman, S. 325, 20 — 328, 3.

5.

MARIOLOGIE

Noch eine letzte Wirkung der für Basilius typischen antiarianischen Betonung der Gottheit Christi muß hier kurz behandelt werden. Mit dem Schwinden der Beachtung der Menschheit Christi verlor sich auch stark das Bewußtsein von ihrer Mittlerstellung zwischen uns und dem Vater-Gott, dem das Opfer dargebracht wird. Das liturgische Gebet wendet sich mehr und mehr ausschließlich an „Christus unseren Gott", der in die Mitte der Dreifaltigkeit hinaufrückt und so gleichsam Raum schafft für das liturgisch (wenn auch dogmatisch durchaus korrekt gefaßte) Einrücken der Heiligen als Gebetsvermittler, an ihrer Spitze die Gottesgebärerin. Schon J. A. Jungmann hat diesem für die Entwicklung liturgischer Formen höchst wichtigen Gesetz seine Aufmerksamkeit gewidmet[47]), wenn auch nicht mit besonderer Berücksichtigung der Basiliusliturgie. In unserer Ω-Gestalt wird Maria zweimal in diesem Zusammenhang genannt. In den Fürbitten wird ausdrücklich gefleht: „Vorzugsweise um unserer ... Herrin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria ... und aller Deiner Heiligen Fürbitte willen Gott, suche uns heim ..."[48]). Der gleiche Wortlaut findet sich, das muß hier ausdrücklich bemerkt werden, auch in der Ã-Gestalt. Immerhin wird man sagen dürfen, daß sie in Ã mit ihrer noch viel stärkeren Betonung der Mittlerschaft der Menschheit Christi[49]) nicht recht hineinzupassen scheint und darum vielleicht erst nachträglich aus Ω wieder nach Ã zurückgewandert ist. Beweiskräftiger aber ist jedenfalls die zweite Stelle. Am Schluß der Ektenie der Gläubigen spricht das Gebet bewußt von „Christus unserem Gott" und eben dadurch erhält die Erwähnung der Gottesgebärerin und der Heiligen als der Vermittler eine ganz neue Bedeutung: „Eingedenk unserer Herrin ... der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria und aller Heiligen wollen wir gegenseitig uns selbst und unser ganzes Leben Christus unserem Gott empfehlen"[50]). Das entspricht aber genau dem dogmatisch-mariologischen Denken des Basilius. Die Mittlerschaft der Menschheit Christi wird ihm angesichts seiner Gottgleichheit gleichsam unbedeutend: „Wenn du also nur auf seine (ursprüngliche) Natur schaust, so ist derjenige, der uns erlöst hat, weder Bruder noch Mensch. Wenn du aber schaust auf seinen gnadenvollen Herabstieg zu uns, so nennt er uns (mit Recht) Brüder und steigt hernieder in alle Menschlichkeit"[51]). Die Bezeichnungen für Maria als „heilige Jungfrau und Gottesgebärerin" sind ihm durchaus geläufig[52]); sie ist für ihn, zusammen mit den Heiligen, die eigentliche Vermittlerin bei unseren Gebeten zu Gott: „Ich bekenne auch das Heilswerk des Sohnes im Fleische, und die heilige Maria, die Gottesgebärerin, die ihn dem Fleische nach geboren hat. Gläubig nehme ich an die heiligen Apostel, die Propheten und Märtyrer. Und diese rufe ich herbei, wenn ich meine Flehgebete an Gott richte, damit der

[47]) Jungmann, Die Stellung Christi, S. 73 ff. 237 ff.
[48]) Brightman, S. 330—331.
[49]) Vgl. Jungmann, Die Stellung Christi, S. 35 f.
[50]) Brightman, S. 363, 21—24.
[51]) Hom. In psalm. 48, 4 (PG 29, 441 A).
[52]) Epist. 261, 2 (PG 32, 960 C); Epist. 360 (PG 32, 1100 B).

menschenfreundliche Gott mir durch sie, das heißt durch ihre Vermittlung, barmherzig sei und mir Verzeihung und Nachlassung meiner Sünden gewährt werde"[53]).

6.

OPFERTHEOLOGIE

In der Q-Gestalt fällt die öfters wiederkehrende Betonung der Gemeinschaft mit Christus durch den Empfang des Altarssakramentes auf. „Du selbst, o Herr, laß die Gemeinschaft des heiligen Leibes und Blutes Deines Christus zu ungescheutem Glauben, ... zur Heilung der Seele und des Leibes ... und zu einer wohlgefälligen Rechtfertigung ... gereichen"[54]). Im Gebet vor dem Vater unser: „... damit wir mit reinem Zeugnisse unseres Gewissens an Deinen Sakramenten teilnehmen, mit dem heiligen Fleische und Blute Deines Christus vereinigt werden und nach ihrem würdigen Empfange Christus zum Bewohner in unseren Herzen haben ..."[55]). Aber nicht nur mit Christus, sondern auch mit dem Heiligen Geiste vereinigt uns der Empfang der Geheimnisse: „Einige uns alle, die an dem einen Brote und Kelche teilnehmen, gegenseitig zur Gemeinschaft des einen Heiligen Geistes ..."[56]). „Würdige sie nicht zum Gerichte, sondern zur Vergebung der Sünden und zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes an diesen Deinen unbefleckten ... Geheimnissen teilzunehmen"[57]). Auf den ersten Blick könnte uns diese Theologie der Gemeinschaft mit Christus durch den Geist als geläufiges, schon bei Paulus vertrautes Gedankengut erscheinen. Aber die sozusagen parataktische Gleichstellung der Gemeinschaft mit Christus und derjenigen des Heiligen Geistes führt uns wiederum in den geistigen Bereich der Christologie der Q-Gestalt ein, wie sie in dem Hochgebet so klassisch zusammengefaßt wird: „Als die Fülle der Zeiten gekommen war, hast Du in Deinem eingeborenen Sohne ... zu uns gesprochen. Da er der Abglanz Deiner Herrlichkeit, und der Abdruck Deines Wesens ist und all das durch das Wort seiner Macht trägt, erachtete er es nicht als Raub, Dir Gott dem Vater gleich zu sein. Obgleich er aber ewiger Gott ist, erschien er doch auf der Erde ... nahm aus einer Jungfrau Fleisch an ... Denn ... es gefiel Deinem eingeborenen Sohne, der im Schoße des Vaters ist durch seine Geburt aus der heiligen Gottesgebärerin ... die Sünde in seinem Fleische zu richten, damit jene, die in Adam sterben in demselben Deinem Christus belebt werden"[58]). In dieser vom Geist des Hebräerbriefes geprägten und vom Kampf gegen den Arianismus neubelebten Theologie wird Christus fast ausschließlich als Gott betrachtet. Darum ist die sich immer wiederholende Betonung der Gemeinschaft mit Christus-Gott durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi als ein Widerhall des Kampfes gegen den Arianismus zu betrachten. Sie drückt liturgisch aus, was in tiefsinniger Konsequenz vor allem Athanasius und Basilius gegen die Irrlehre des Arius vorbrachten: ist Christus-Logos

---

[53]) Ebd. 360 (PG 32, 1100 B).
[54]) Brightman, S. 342, 23 — 343, 3.
[55]) Ebd. S. 338, 18—25.
[56]) Ebd. S. 330, 13—17.
[57]) Ebd. S. 340, 21—26.
[58]) Ebd. S. 325, 20 — 326, 19; Engberding, Das Euch. Hochgebet S. 17 ff.

nicht Gott, so ist auch seine menschliche Natur der erlösenden Kraft beraubt, sind wir durch seinen Tod nicht erlöst und haben keine Gemeinschaft mit Gott; denn eine bloß geschöpfliche Vermittlung zwischen Gott und Menschen gibt es nicht.

Schon aus der theologischen Einstellung des hl. Basilius gegen den Arianismus und aus seiner Christologie könnten wir also wohl diese liturgische Prägung auf ihn zurückführen. Wir wollen jedoch dies noch mit einigen Belegen aus seinen Schriften bekräftigen. An einer Stelle spricht er über Christi Einwohnung in uns, die durch den Heiligen Geist bewirkt wird: „Ja wir sollen unser innerliches Haus bereit halten, um in uns Christus durch den Geist als Gast aufzunehmen“[59]). Diese Gemeinschaft mit Christus, die durch Vermittlung des Heiligen Geistes geschieht, ist ohne Zweifel Gemeinschaft mit der Gottheit Christi; also ganz im Sinne der Liturgie. Wie eng im antiarianischen Denken des Basilius die Gemeinschaft mit der Gottheit Christi und die Gottheit des Heiligen Geistes zusammenhängen, zeigt schon ein Wort, das er an die abendländischen Bischöfe schreibt: „Der Heilige Geist ... gehört nach ihnen (den Arianern) nicht zur Vollendung der Dreifaltigkeit und hat an der göttlichen und seligen Natur keinen Anteil, sondern ist eines von den Geschöpfen, dem Vater und dem Sohne ohne Grund und aufs Geratewohl beigegeben“[60]). Oder bei anderer Gelegenheit, gegen Eunomius, spricht sich der hl. Basilius so aus: „Aber auch der Geist wird ‚Bild des Sohnes‘ genannt, und ‚Finger Gottes‘, und ‚Gottesgeist‘ und ‚Rede‘ und ‚Hauch des Mundes‘, und ‚guter Geist‘, ‚ordnender, führender Geist, Geist der Kraft‘, auch Herr und Gott wird Gottes Geist genannt, genau so wie der Logos“[61]). Daher sind wir berechtigt, auch in diesen Stellen von Ω die Hand des Basilius zu sehen. Der Zweck solcher Betonung der Gemeinschaft mit Christus-Gott ist eine Bekämpfung des Arianismus.

7.

GNADENLEHRE

Die Gebete der Ω-Gestalt durchdringt lebhaft und mit einer starken Eindringlichkeit der Gedanke an unsere Sündhaftigkeit, insonderheit kommt Ω immer wieder auf die Unwürdigkeit des sündigen, die heiligen Geheimnisse vollziehenden Liturgen zu sprechen. Im ersten und zweiten Gebet der Gläubigen: „Du hast uns, Deine niedrigen und unwürdigen Knechte, gewürdigt ...“[62]); „Gib, o Herr, daß dies unser Opfer für unsere Sünden und für des Volkes Unwissenheit angenehm und wohlgefällig sei vor Dir“[63]); „O Gott, der Du ... unsere Niedrigkeit heimsuchest und uns, deine niedrigen und unwürdigen Knechte ... eingesetzt hast“[64]). Im Opfergebet: „... damit wir würdig werden, dieses ... Opfer für unsere eigenen Sünden und des Volkes Unachtsamkeit Dir darzubringen“[65]). In der Epiklese: „Deshalb, allheiliger

[59]) Hom. In psalm. 45 (PG 29, 429 B).
[60]) Epist. 243, 4 (PG 32, 909 A).
[61]) Adversus Eunomium 5, 3 (PG 29, 753 BC).
[62]) Brightman, S. 316, 13—15.
[63]) Ebd. S. 316, 24—29.
[64]) Ebd. S. 317, 11—13.
[65]) Ebd. S. 319, 23—25.

農會之組織及其職務

第一節　農會之組織

第二節　農會之職務

Gebieter, nahen auch wir Sünder und deine unwürdigen Knechte, die wir an deinem heiligen Opferaltare nicht unserer guten Werke wegen zu dienen gewürdigt sind, denn wir haben nichts Gutes auf Erden getan ..."[66]). In den Fürbitten: „Gedenke, o Herr ... auch meiner Unwürdigkeit, vergib mir jede Sünde, die ich vorsätzlich oder unvorsätzlich begangen habe, und halte nicht zurück um meiner Sünden willen die Gnade ..."[67]). Das Bewußtsein der Sündhaftigkeit ruft den besorgten Gedanken an das Jüngste Gericht wach: „Damit wir ... tadellos dienen und dereinst an dem furchtbaren Tage deiner gerechten Wiedervergeltung den Lohn treuer .. Haushalter empfangen"[68]). In den Fürbitten: „... und laß keinen von uns zum Gericht oder zur Verdammnis an dem heiligen Leibe und Blute ... teilnehmen, sondern damit wir Barmherzigkeit und Gnade finden ..."[69]). Im Schlußgebet: „Du selbst, o Gebieter, laß diese Teilnahme ... gereichen zur wohlgefälligen Rechenschaft vor dem furchtbaren Richterstuhl deines Christus"[70]).

Es ist nun zunächst das eine klar, daß diese subjektiven Sündenanklagen des Liturgen stilgeschichtlich nicht ursprünglich sind (sie können darin verglichen werden mit den entsprechenden Zusätzen in der römischen Liturgie, vom Confiteor bis zu den stillen Vorbereitungsgebeten zur Kommunion), sondern aus einer ganz bestimmten aszetischen Haltung heraus in die Liturgie eingefügt wurden. Wir meinen nun nachweisen zu können, daß die oben angeführten Gebetsteile von Basilius selbst stammen, denn sie fügen sich vortrefflich in seine ganze Geisteshaltung ein.

Überall im ganzen Werk des Basilius fällt sein stark ausgebildetes Gefühl der Sündhaftigkeit auf. „Ich sage nicht, daß ich ohne Sünde sei oder daß nicht mein Leben voll sei von tausenderlei Vergehen. Denn ich kenne mich selbst und ich höre nicht auf, ob meiner Sünden Tränen zu vergießen, nur damit Gott mir wohl gnädig sei und ich der dräuenden Strafe entgehen könne"[71]). Das gleiche verlangt er auch von seinen Christen. Seine Homilien sind voll davon immer wieder kommt er auf das Sündenbekenntnis zu sprechen· „Wegen deiner Sünden klage dich selbst an und erwarte nicht die Anklage von anderen..."[72]). Im höchsten Sinn aber ist dies nach ihm die wesentliche Aufgabe des Mönches — und damit kommen wir zu der tiefsten Wurzel dieses auch in die Liturgie eindringenden Sündenbewußtseins. Nach Basilius ist die Grundlage des Mönchsstandes das zitternde Sündenbewußtsein und das ständige Denken an das Gericht, um so das Heil zu wirken: „Vor allem sich vor Gott und den Menschen als Sünder bekennen"[73]); „in Furcht und Zittern sein Heil wirken"[74]). Und dies im Gedanken an das Gericht: „im Geiste stets an die furchtbare und glorreiche Ankunft Christi denken"[75]). Was Basilius so als

[66]) Ebd. S. 329, 11—19.
[67]) Ebd. S. 336, 16—20.
[68]) Ebd. S. 320, 13—16.
[69]) Ebd. S. 330, 17—22.
[70]) Ebd. S. 342, 23—24; 343, 2—5.
[71]) Epist. 204, 4 (PG 32, 748 D; 749 A).
[72]) Hom. De humilitate 7 (PG 31, 537 C).
[73]) Sermo De ascetica disciplina 1 (PG 31, 649 B).
[74]) Ebd. 2 (PG 31, 652 A).
[75]) Ebd. 2 (PG 31, 652 B).

Ideal seinen Mönchen vorzeichnet, hat er selbst gelebt. Und so begegnen wir in seinen Homilien und Briefen oft dem ergreifenden Hinweis auf das φοβερόν der christlichen Heilsordnung, auf das „Schreckliche" des kommenden Gerichts, auf „den großen und schrecklichen Gerichtstag"[76]), „jene genaue und furchtbare Prüfung"[77]). „Hältst du dir auch vor Augen das Gericht Christi? ... Kommt dir in den Sinn die glorreiche Ankunft Christi?"[78]), so predigt er in wundervoll lebendiger Darstellung des Gerichts in der Homilie gegen die Reichen. Die ganze Homilie „Über die geheimen Gerichte Gottes"[79]), das erste Kapitel in den „Moralia"[80]), die Kapitel 10—13 in der „Kürzeren Regel"[81]): überall ist die angstvolle Sorge um das Seelenheil, die erschütternde Furcht vor dem Gerichte Christi, das tiefste Sündenbewußtsein lebendig.

Wir können diesen Beweis noch steigern. Bezeichnender für die Herkunft dieses Sündenbewußtseins aus der monastischen Aszese als das bisher Gesagte ist noch der in der Liturgie ausgesprochene Gedanke von den Sünden der „Unachtsamkeit", den „unvorsätzlich begangenen Sünden". Selbst auf diese Sünden bezieht sich nun auch nach Basilius das schreckliche Gericht Gottes, auch für diese ist das Opfer nötig: „Wenn schon über die Vergehen, die man aus Unwissenheit begeht, ein so strenges Gericht gehalten wird und um sie zu sühnen ein Opfer nötig ist ... was kann dann jemand sagen von den bewußt begangenen Sünden?"[82]) Auch im Neuen Testament, sagt er, werden die Sünden der Unwissenheit nicht von der Strafe durch Christus ausgenommen: „Unser Herr Jesus Christus nahm nicht einmal die aus Unwissenheit begangenen Sünden von der Strafe aus"[83]). „Das schreckliche Gericht" kommt auch über diejenigen, die „nicht einmal etwas von Sündigen merken"[84]). In der „Größeren Regel" spricht Basilius darum geradezu mit gleichen Worten wie in der Liturgie von der Pflicht des Mönches, am Ende des Tages in einer Art von Gewissenserforschung sich aller Sünden anzuklagen: „Am Abend jeden Tages ... sollen wir auch bekennen, was wir durch Unterlassung gesündigt haben, sei es freiwillig, sei es unfreiwillig, oder sei es, daß eine geheime Sünde vorgekommen ist, in Worten oder in Werken oder im Herzensgrund: für all dies sollen wir Gott im Gebet versöhnen"[85]). Man wird vermuten dürfen, daß gerade von diesem privaten Schuldgebet aus auch das liturgische Sündenbewußtsein geformt wurde.

Wir können nun aus den Werken des hl. Basilius aber auch herauslesen, aus welchen dogmatischen Wurzeln dieses Sünden- und Gerichtsbewußtsein genährt wird: denn nur so verstehen wir dann, warum auch die Liturgie so eindringlich dem gleichen Bewußtsein Ausdruck verleiht. Zwei Wurzeln sind es (abgesehen von der obenerwähnten „mönchischen" Herkunft der Ein-

---

[76]) Hom. De iudicio Dei 8 (PG 31, 673 B).
[77]) Epist. 146 (PG 32, 596 B).
[78]) Hom. in divites 6 (PG 31, 296 BC).
[79]) Hom. De iudicio Dei (PG 31, 653 A — 676 C).
[80]) Moralia 11 (PG 31, 720 B—D — 721 D).
[81]) Regulae brevius tractatae 10—13 (PG 31, 1088 B — 1092 A).
[82]) Hom. De iudicio Dei 5 (PG 31, 664 C).
[83]) Ebd. 6 (PG 31, 666 C).
[84]) Ebd. 8 (PG 31, 675 A).
[85]) Regulae fusius tractatae 37, 4 (PG 31, 1016 A).

stellung), die hier in Frage kommen und die für die Dogmatik des Basilius bezeichnend sind, und sie hängen unter sich aufs engste zusammen.

Für Basilius ist Christus, echt antiarianisch, der ewige Gott, der auf dem Thron seiner furchtbaren Herrlichkeit sitzt, und an dessen Vernichtung in Menschwerdung und Kreuzestod wir nur mit zitternder Ehrfurcht denken können. In der „Größeren Regel" faßt Basilius einmal in einer tiefsinnig gedrängten Darstellung das ganze Heilswerk Gottes zusammen als Offenbarung seiner unbegreiflichen Barmherzigkeit, die uns Sündern Teilnahme an der Gottheit und ewige Glorie durch den Kreuzestod schenkte. Angesichts dieser Tatsachen nun bricht er in einen für sein Denken höchst bezeichnenden Affekt aus: „Wenn ich über all diese Dinge nachsinne, und ich darf wohl meinem persönlichen Gefühl Ausdruck geben, verfalle ich in Grauen und starrenden Schrecken, ob ich nicht etwa in der Leichtfertigkeit meines Geistes oder wegen der ruhelos reizenden Eitelkeiten der Welt herausstürze aus der Liebe Gottes und so für Christus zur Schande werde"[86]). In seiner „Kürzeren Regel" gibt er ähnlichen Gedanken Raum: das Sündenbewußtsein und das Andenken an das furchtbare Gericht Christi solle in uns auch die Ehrfurcht vor dem erlösenden Blut Christi erwecken: „Man muß als Lehrerin der Furcht die Androhung des ewigen Gerichtes und der Strafe annehmen . . ., dann aber ganz erfüllt sein vom Glauben an die Vergebung der Sünden durch Christi Blut . . ."[87]).

Damit ist aber unmittelbar das Zweite gegeben: diese zitternde Ehrfurcht vor dem ewigen Gott Christus, der uns in seinem Blute erlöst hat, überträgt sich auf das Sakrament der Eucharistie. Es ist gewiß richtig: Basilius schreibt in seinen Werken auffallend wenig von der heiligen Eucharistie und dem Meßopfer, so daß es schwer fällt, seine Gedanken hierüber genau festzustellen. Dennoch hat er uns in einem höchst bedeutsamen Kapitel der „Kürzeren Regel"[88]) das Wesentliche gesagt, und zwar mit der bezeichnenden Fragestellung: „Mit welch großer Furcht, innerer Erfülltheit und Haltung wir den Leib und das Blut Christi empfangen sollen." Die Antwort ist erfüllt von Gedanken der Furcht, und zwar wurzelt diese im Gedanken daran, daß wir den Leib und das Blut desjenigen empfangen, der gleichwesentlicher Gott und Herr ist. Typisch für dieses antiarianische Eucharistiebewußtsein sind die Bezeichnungen, die Basilius hier Gott-Christus gibt: „Ehre des Logos" — „gleich sei er Gott" — „ruhmvolle Majestät" — „ein solcher und so großer" — „Ursache des Lebens". Bezeichnend auch, daß hier, genau so wie im Hochgebet von Q, die klassische Stelle aus Phil 2, 6—8 eine so zentrale Rolle spielt. J. A. Jungmann hat, im Anschluß an E. Bishop, zwar gemeint, diese für Chrysostomus und vielleicht schon für Cyrill von Jerusalem so kennzeichnende Furcht vor der Eucharistie, vor dem „schrecklichen Opfer", sei bei den drei Kappadokiern noch in keiner Weise zu finden[89]). Das gilt jedenfalls für Basilius kaum. So gehen wir nicht fehl, wenn wir auch die für Q so typischen Zusätze, die wir oben aufzählten, als von Basilius verfaßt bezeichnen.

[86]) Ebd. 2, 3 (PG 31, 916 AB). [87]) Reg. brev. tract. 10 (PG 31, 1088 C).
[88]) Ebd. 172 (PG 31, 1195 BC).
[89]) Jungmann, Die Stellung Christi S. 217.

8.

SCHRIFTBENUTZUNG

Engberding bezeichnet die der Schrift entnommene Ausdrucksweise d Basiliusliturgie als ein typisches Merkmal des von Basilius redigierten Fo mulars[90]), wenn auch sein Beweis aus der *Constitutiones Monasticae* nic stichhaltig ist, da ihm offenbar die Pseudonymität dieses Werkes entging. b dessen können wir den zweifellos richtigen Hinweis besser unterbauen. E wäre unnütz, alle der Hl. Schrift entnommenen Zitate in Ω hier anzuführ einige Hinweise mögen genügen.

Wenn in der Liturgie die Hl. Schrift benutzt wird, so ist das nicht so z verstehen, als ob der Bearbeiter einfach einzelne Verse der Schrift als Ganz in die Liturgie übernommen hätte, wie man etwa in einer Abhandlung d Hl. Schrift zitiert. Er nimmt vielmehr aus dem Schatz seiner Schriftkenntn die Worte der Hl. Schrift und fügt sie mit seinen eigenen Worten und Sätz zusammen, daß sie damit eine Einheit bilden. Dadurch erhalten seine eigen Gebetsschöpfungen einen weihevollen Charakter. Es geschah dies gewiß d unwillkürlich, denn es ist ja bekannt, daß die Väter vielfach ohne Absic und ohne es zu merken in Worten der Hl. Schrift reden. Weit wahrsche licher ist es aber, daß die Benutzung der Hl. Schrift bei der Redigierung d Liturgie mit Absicht geschah, um den Gläubigen die Annahme der neuen L turgie leichter zu machen. Bei der Reform der Liturgie verstand es Basili ausgezeichnet, seine dogmatischen Zusätze ganz mit den Worten der Heilig Schrift wiederzugeben, so daß er seinen Gegnern mit Recht sagen konn „Denn auch wir tun nichts anderes als für unsere Sünden Fürbitte leist so aber, daß wir nicht mit menschlichen Worten wie ihr, sondern mit Wort des Geistes unseren Gott versöhnen"[91]). Der gleichen Meinung ist auch Eng berding: „Dieses Eigengut von Ω ist aber noch durch ein zweites höchst b achtenswertes Merkmal gekennzeichnet. Die genannte theologische Spekul tion tritt ganz bewußt im Gewande der Ausdrucksweise der Hl. Schrift auf[92]. Das gilt aber auch von den übrigen Zusätzen, nicht nur vom Hochgebet.

Im folgenden gebe ich ein paar Beispiele dafür, indem ich für weiter Material an die bereits vorgelegten Nachweise des Schriftcharakters dogmat scher Zusätze erinnere. Zunächst untersuchen wir den auffallenden Schri charakter der Ektenien in Ω. Dabei zeigt sich, daß Basilius nicht z Unrecht gerade darin die Besonderheit der Litaneien von Kaisareia erblickt[93]. Wir stellen zur Nachprüfung die hauptsächlichsten Begriffe aus den v Ektenien von Ω zusammen und weisen ihre Herkunft aus der Sprechweise d Hl. Schrift nach:

a) Katechumenenektenie

λόγος ἀληθείας[94]) — Ekkl 4, 30; Ps 4, 3; Eph 1, 13; Kol 1, 2 Tim 2, 15; Jak 1, 18.

---

[90]) Engberding, Das Euch. Hochgebet S. LXXVI; LXXXV f.
[91]) Epist. 207, 4 (PG 32, 764 B).
[92]) Engberding, Das Euch. Hochgebet S. LXXVI.
[93]) Epist. 207, 4 (PG 32, 764 BC).
[94]) Brightman, S. 374, 18 f.

b) Ektenie der Gläubigen

ἡ ἄνωθεν εἰρήνη[95])	vgl. Jo 14, 27; Phil 4, 7.
σωτηρία τῶν ψυχῶν[96])	1 Petr 1, 9.
εὐστάθεια[97])	Sap 6, 24; 2 Makkab 14, 6.
ὑπὲρ ... βασιλέων[98])	1 Tim 2, 2.
ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλίψεως, ὀργῆς ... καὶ ἀνάγκης τοῦ Κυρίου ...[99])	Ps 33, 4. 6. 17; Ps 107, 12; Job 15, 24; Soph 1, 15; 1 Thess 3, 7; 2 Kor 6, 4.

c) Bittektenie

φιλάνθρωπος θεός[100])	Tit 3, 4; Sap 1, 6; 7, 23.
θυσιαστήριον ὑπερουράνιον[101])	vgl. Apok 6, 9; 9, 13; 14, 18 usw.
ὀσμὴν εὐωδίας[102])	Gen 8, 21; Exod 29, 18; Lev 2, 9; Phil 4,18; Eph 5, 2.
δωρεὰν τοῦ Πνεύματος[103])	Apg 2, 38; 10, 45.
ἄγγελος ὁδηγός[104])	vgl. Tob 10, 11.
κλημμέλημα[105])	Num 5, 8; 2 Esdr 10, 19; Is 2, 5.
ἄφεσις ἁμαρτιῶν[106])	Eph 1, 17.
φοβερὸν βῆμα τοῦ Χριστοῦ[107])	Röm 14, 10; 2 Kor 5, 10; vgl. Hebr 10, 27. 31.
ἑνότης τῆς πίστεως[108])	Eph 4, 13; vgl. Philem 6.
κοινωνία τοῦ Πνεύματος[109])	2 Kor 13,13.

d) In den Fürbitten nach der Wandlung stehen die Bitten: „Gedenke o Herr derjenigen, die in Wüsten und auf Bergen, in Höhlen und in Erdschluchten wohnen (Hebr 11, 38)"[110]). „Gedenke o Herr ... der Kaiser, die Du gewürdigt hast auf der Erde zu herrschen (2 Chr 22, 12; vgl. Apok 5, 10); kröne sie (Ps 5, 13) mit der Waffe der Wahrheit, mit der Waffe des Wohlgefallens (vgl. Ps 8, 6; 2 Kor 6, 7) und umschatte ihr Haupt am Tage des Krieges (Ps 139, 8; vgl. Lk 9, 34; Mt 17, 5; Mk 9, 7). Sprich in ihren (der Herrscher) Herzen (Is 40, 2; Osee 2, 14) Gutes für deine Kirche und für dein ganzes Volk"[111]). — Damit sind zu vergleichen die Stellen aus den Schriften des Basilius: „Hier ist der schmale und enge Weg, der zum Leben führt. Hier sind die Lehrer und Propheten, die in Wüsten und auf Bergen, in Höhlen und in Erd-

---

95) Ebd. S. 362, 33.
96) Ebd. S. 362, 33.
97) Ebd. S. 362, 35.
98) Ebd. S 363, 7.
99) Ebd. S. 363, 17 f.
100) Ebd. S. 390, 26.
101) Ebd. S. 390, 28 f.
102) Ebd. S. 390, 30.
103) Ebd. S. 391, 2 f.
104) Ebd. S. 381, 17 f.
105) Ebd. S. 381, 23.
106) Ebd. S. 381, 21.
107) Ebd. S. 382, 5; vgl. 343, 4.
108) Ebd. S. 391, 16.
109) Ebd. S. 391, 17.
110) Ebd. S. 332, 29—31.
111) Ebd. S. 333, 5—11; 333, 19—21.

schluchten umherirren... (Hebr 11,38)"[112]). „Nicht die Menge der Streitmächte... bringt dem König Heil. Der Herr erhebt Könige und setzt sie ab und es gibt keine Macht, die nicht von Gott bestellt ist (Röm 13, 1)"[113]). „Wenn nun das Herz des Königs in Gottes Hand ist, wird es nicht durch Waffengewalt, sondern durch göttlichen Schutz bewahrt (1 Kor 3, 7)"[114]).

Noch ein Beispiel aus dem zweiten Gebet für die Gläubigen: „... und gib mit der Eröffnung unseres Mundes das Wort (Eph 6, 19), die Gnade des Heiligen Geistes auf die zu opfernden Gaben herabzurufen"[115]). Dazu vergleiche man Basilius: „Man muß also ohne Zögern und Zaudern an die Sache herangehen, die Hoffnung auf Gott gesetzt, der durch die Gebete des Hirten mit der Eröffnung unseres Mundes das Wort gebe (Eph 6, 19)"[116]).

Besonders am Ende des Eucharistischen Hochgebetes und der Konsekrationsworte fällt die Benutzung der Hl. Schrift in Ω im Gegensatz zu den anderen und der ß-Gestalt auf. Mit Ausnahme von ein paar Worten ist alles der Hl. Schrift entnommen und so in eine Einheit gebracht. Folgende Stellen sind verarbeitet: 1 Kor 11, 23; Eph 5, 2; Jo 6, 51; Lk 22, 19; Mt 26, 26; Mk 14, 22. 24; 1 Kor 11, 24—25; Mk 24, 26; Mt 26, 29. 27; 1 Kor 11, 25. 26[117]). Wir gehen also nicht fehl, wenn wir auch in dieser Eigentümlichkeit, zumal im Zusammenhalt mit den übrigen Beweisen, den persönlichen Anteil des hl. Basilius an der liturgischen Neugestaltung erkennen.

---

[112]) Epist. 42, 5 (PG 32, 357 C).
[113]) Hom. In psalm. 32, 9 (PG 29, 344 C; 345 A).
[114]) Hom. In psalm. 32, 9 (PG 29, 345 A).
[115]) Brightman, S. 317, 19—21.
[116]) Hom. In principium proverbiorum 2 (PG 31, 387 A).
[117]) Brightman, S. 327, 25 — 328, 24.

DIE NACHFEIER VON EPIPHANIE IM MISSALE ROMANUM

VON JOSEF ANDR. JUNGMANN

Wenn man die Bemerkungen zu den Messen der Sonntage nach Epiphanie in den heute maßgebenden Liturgieerklärungen oder in den deutschen Ausgaben des Meßbuches durchsieht, so findet man diese Sonntage zwar teilweise als „Nachfeier" oder als „Ausklang" der Weihnachtszeit bezeichnet, so wie es ihr Name „Sonntage nach Epiphanie" nahelegt, aber die nähere Erklärung geht, soweit sie überhaupt versucht wird, beträchtlich auseinander. Insbesondere wird bei den Evangelien vom dritten Sonntag an keinerlei engere Beziehung zur Festzeit mehr ersichtlich gemacht, abgesehen von jenen Verbindungslinien, mit denen man alles mit allem verbinden kann.

Diese Sonntage tragen nun auch tatsächlich — und zwar schon vom zweiten Sonntag an — einen durchaus neutralen Charakter zur Schau. Mit dem Oktavtag des Festes ist, anders als an Ostern, die Festpräfation verstummt; an den Sonntagen erscheint wieder die übliche Sonntagspräfation *de ss. Trinitate*. Die Farbe der Paramente ist das Grün; die Zeit wird eben als *tempus per annum* betrachtet. Die Sonntagsformularien können darum auch, wenn Ostern und damit Septuagesima früh fällt, hinter die übrigen *dominicae per annum* an das Ende des kirchlichen Jahres verschoben werden.

Es ist nun bekannt, daß die Präfation *de ss. Trinitate* erst seit 1759 den gewöhnlichen Sonntagen zugeeignet ist. Die heutige Farbenregel ist durch Pius V. festgelegt; ihre Anfänge reichen nicht über das 12. Jahrhundert hinauf. Auch für die Verschiebung der Sonntage, wenigstens in der heutigen Weise, fehlte der Anlaß, solange an Stelle des erst seit dem 12./13. Jahrhundert durchdringenden Vollmissales die getrennten Bücher standen, von denen Sakramentar und Lektionar das bei frühen Ostern erforderte Mehr an Sonntagsformularien, die für die Sonntage nach Pfingsten nötig waren, noch vor dem Fest der Apostelfürsten einschalteten, und zwar meist aus einem dafür vorhandenen besonderen Vorrat[1]). In jener ausgesprochenen Angleichung an die *dominicae per annum* kommt also erst das Liturgieverständnis des späten Mittelalters zum Ausdruck[2]). Es ist also möglich, daß hinter jener äußeren Erscheinung,

---

[1]) Zwischen der Pfingstoktav und dem 29. Juni waren in den meisten Evangeliarien 5—6 Sonntagsperikopen vorhanden, was auch für früheste Ostern (22. März, Pfingstoktav 17. Mai) reichte; s. St. Beissel, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches, Freiburg 1907, 164. Anderseits waren für den Fall von späten Ostern und damit von spätem Septuagesima nach Epiphanie sogar bis zu zehn Perikopen vorgesehen; ebd. 172; vgl. 133 Anm. 1. Dieselbe Erscheinung in den ältesten Evangelienkapitularien bei Klauser (unten Anm. 10). Da zwischen Septuagesima und Epiphanie im äußersten Falle nur sechs Sonntage treffen, führt uns diese letztgenannte Erscheinung zurück in eine Entwicklungsstufe des Kirchenjahres, in der die Vorfastenzeit noch nicht ausgebildet war, d. h. ins 6. Jh.

[2]) Schon Amalar von Metz, De ordine antiph. c. 27 (PL 105, 1280) sieht in den Wochen von „Theophania" bis Septuagesima nur das *ministerium praedicatorum* im Wirken der Kirche dargestellt. Durandus, Rationale VI, 20, 8 läßt zwar die Zeit von Epiphanie bis Lichtmeß der Freude *de apparitione divini-*

ähnlich wie es für die Zeit des Voradvents erwiesen wurde[3]), eine tiefere Schicht liegt, in der diese Sonntage noch eine viel bestimmtere Prägung aufweisen.

Das ist denn auch der Fall. Und es bedarf nur einiger Hinweise, um dies deutlich zu machen.

Auffällig ist zunächst, daß nur für den zweiten und den dritten Sonntag besondere Propriumsgesänge vorgesehen sind[4]). Die folgenden Sonntage wiederholen einfach die Gesangstexte des dritten Sonntags. Und diese Gesangstexte werden im Falle einer Übertragung der Sonntagsformularien an das Ende des Kirchenjahres nicht mitübertragen, sondern durch die gleichfalls auf mehrere Sonntage erstreckbaren Gesänge des dreiundzwanzigsten Sonntags nach Pfingsten, die Voradventcharakter tragen, ersetzt.

Das Epiphaniegepräge dieser Gesänge wird von der heutigen Liturgieerklärung meistens denn auch festgestellt, wenigstens für den Introitus, der aus Ps 96 geschöpft ist: *Adorate Deum, omnes Angeli eius: audivit et laetata est Sion: et exsultaverunt filiae Judae.* (Ps:) *Dominus regnavit, exsultet terra: laetentur insulae multae.*

Das *Dominus regnavit* dieses und anderer Psalmen wurde bekanntlich von der frühchristlichen Exegese auf Christus bezogen. In diesem Sinne eröffnet ein *Dominus regnavit* (Ps 92) ja auch unsere Sonntagslaudes. Es wird also offenkundig der Epiphaniegedanke aufgegriffen: Christus der König ist erschienen; mit den Engeln des Himmels soll die Kirche auf Erden ihm huldigen[5]). Das gleiche *Dominus regnavit* steht dann auch im Allelujagesang. Und das Graduale (Ps 101, 16 f.): *Timebunt gentes nomen tuum, Domine, et omnes reges terrae gloriam tuam,* ist nur die Erweiterung desselben Gedankens: auch Fürsten und Völker sollen vor ihm sich beugen. Dagegen liegt eine Epiphaniebedeutung von Offertorium- und Kommuniongesang nicht offen zutage; wir müssen darauf noch zurückkommen.

Die Gesänge des zweiten Sonntags sind, wie die Erklärer auch allgemein betonen, auf den gleichen Ton der Huldigung vor Christus gestimmt: der Introitus *Omnis terra adoret te* mit dem Psalm *Jubilate Deo,* dessen Anfang im Offertorium wiederholt wird; ebenso der Allelujavers: *Laudate Dominum omnes Angeli eius;* die Communio greift ein Wort aus dem Tagesevangelium auf.

---

tatis gewidmet sein (so wie die Zeit von Weihnachten bis Epiphanie der Frage *de apparitione humanitatis*), aber seine Einzelerklärung wird nur wenig davon bestimmt.

[3]) In der Studie „Advent und Voradvent": ZkTh 61 (1937) 341—390, jetzt auch enthalten in dem Band des Verfassers „Gewordene Liturgie" (Innsbruck 1941) S. 232—294.

[4]) Dieselben gleichlautend, teilweise mit Notierung von Psalmversen in Offertorium und Communio, an den gleichen Sonntagen in den ältesten Zeugen der römischen Meßantiphonars. R.-J. Hesbert, Antiphonale Missarum sextuplex. Brüssel 1935, n. 21. 26. Die römische Vorlage der von Hesbert abgedruckten Antiphonar-Hss. wird von Th. Klauser, Jahrbuch f. Liturgiewiss. 15 (1941) S. 49 um das Jahr 635 angesetzt.

[5]) Vgl. die ansprechende liturgische Erklärung des 96. Psalms bei P. Parsch, Das Jahr des Heiles[12], I, Klosterneuburg 1937, 381 ff.

Abgesehen von diesen Gesängen finden die Erklärer nach dem zweiten Sonntag, der das schon am Epiphaniefeste erwähnte Wunder von Kana als Evangelienperikope aufweist, keine Weiterführung von Gedanken des Weihnachtsfestkreises[6]) oder doch nur eine sehr entfernte in den Lesungen[7]).

Die Lesungen verdienen nun tatsächlich eine nähere Prüfung. Schon bei den Episteln liegt die auffällige Erscheinung vor, daß sie vom ersten bis zum vierten Sonntag nach Epiphanie aus dem Römerbrief genommen sind, und zwar fast ganz in der Weise einer *lectio continua*[8]). Es sind freilich Abschnitte, die sich nur mit der sittlichen Lebensführung der Christen beschäftigen, aber doch Abschnitte aus demselben Römerbrief, der in großen Umrissen die Neubegründung der Menschheit durch den neuen Adam umschreibt und der darum in der Messe des Heiligen Abends und im Stundengebet der Weihnachtszeit gelesen wird[9]). Immerhin mag hier das Prinzip einer fortschreitenden Lesung tatsächlich stärker gewesen sein als der Wille, gerade für die Nachfeier von Epiphanie geeignete Abschnitte zu gewinnen.

Dagegen ist es bei den Evangelien völlig klar, daß ein von der Festzeit bestimmter Plan vorliegt, sobald man nur ältere Perikopenlisten vergleicht, wie sie uns jetzt besonders durch Theodor Klauser zugänglich gemacht sind. Das älteste römische Perikopensystem, das vollständig auf uns gekommen ist, der Zeit um 645 angehörig, weist vom zweiten Sonntag nach Epiphanie bis zum sechsten Sonntag einschließlich an Stelle der uns heute erhaltenen fünf Perikopen deren siebzehn auf, nämlich außer den Sonntags-

---

[6]) Parsch, Das Jahr des Heiles[12], I, 353: „... Zeit ohne Festcharakter. Auch inhaltlich und geschichtlich setzen nur die zwei ersten Sonntage den Weihnachtsgedanken fort, die übrigen nicht mehr."

[7]) U. Bomm, Lateinisch-deutsches Volksmeßbuch, Einsiedeln 1937, 98: Die Sonntage nach Erscheinung, die als „Zeit des Ausklanges" bezeichnet werden, sollen uns „die Herrlichkeit des Reiches zeigen", das Christus begründet hat, „die Gnadenordnung der Kirche als des Leibes Christi auf Erden (Lesungen) und zugleich schon die Verklärung mit dem ewigen Jubel der himmlischen Scharen (Gesänge)".

[8]) Röm 12, 1—5; 12, 6—16; 12, 16—21; 13, 8—10. Dieselben Perikopen in gleicher Verwendung auch schon im Comes von Murbach (8. Jh.) und im Comes von Würzburg (7. Jh.); s. die Tabellen bei Godu, Epîtres: Dict. d'Archéologie chrét. et de Liturgie V, 335 f. In etwas anderer Verteilung finden sich dieselben vier Perikopen auch im Epistelverzeichnis aus Capua (vor 546/47), das im bekannten Codex Fuldensis der Vulgata enthalten ist; Godu a. a. O. 298, n. 32. 16. 22. 33. — Die Epistel des fünften Sonntags nach Epiphanie, Kol 3, 12—17, findet sich ebenfalls an gleicher Stelle im Comes von Murbach. Wie aber die Reihe der Paulusiesungen im Comes von Würzburg zeigt (Godu 314, n. 241), gehört sie zur Fortsetzung der heute mit dem 22. Sonntag nach Pfingsten schließenden (Phil 1, 6—11), der Ordnung des Kanons folgenden Reihe von sonntäglichen Paulusiesungen; sie ist also von dort zur fallweisen Ergänzung der Reihe herübergenommen. — Die Epistel des 6. Sonntags endlich, 1 Thess 1, 2—10, kommt in den älteren Quellen nicht vor, ebensowenig wie das besondere Evangelium dieses Tages (vgl. unten Anm. 12). Sie scheint erst im Missale Pius' V. festgelegt worden zu sein, vielleicht einfach im Anschluß an den in der kanonischen Reihe vorausgehenden Kolosserbrief.

[9]) Lesung der Paulusbriefe nach Weihnachten ist schon festgesetzt im Ordo catholicorum librorum, den S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, S. 619—622 als „das altrömische Lectionssystem um das Jahr 800" abdruckt.

perikopen auch solche für die bevorzugten Wochentage, die alten Statio tage[10]):

15	2. Sonntag n. E.	Jo 2, 1—11 (Kana)
16	„*Item*"	Lk 4, 14—22 (Nazareth; „alle staunten . . .")
17	Mittwoch	Mk 1, 40—44 (der Aussätzige; „er begann es laut zu verkünden")
18	Freitag	Mk 6, 1—5 (Nazareth; „sie staunten . . .")
19	Samstag	Lk 4, 38—43 (die Wunder in Kapharnaum)
21[11])	3. Sonntag n. E.	Mt 8, 1—13 (der Aussätzige; der Knecht des Hau manns)
22	Mittwoch	Mk 3, 1—5 (die verdorrte Hand)
23	Freitag	Lk 5, 12—15 (der Aussätzige; „die Kunde v ihm . . .")
24	Samstag	Mk 4, 1—9 („er lehrte sie viel in Gleichnissen"; d Sämann)
27[11])	4. Sonntag n. E.	Mt 8, 23—27 (Seesturm; „voll Staunen . . .")
29[11])	Mittwoch	Mt 9, 18—26 (blutflüssige Frau; Jairustochter; „ Kunde davon . . .")
30	Freitag	Mk 4, 24—34 (zwei Gleichnisse; „in vielen solch Gleichnissen . . .")
31	Samstag	Lk 14, 7—15 („in Gleichnissen" an die Tischgenoss
32	5. Sonntag n. E.	Mt 13, 24—30 (Gleichnis vom Unkraut)
35[11])	Freitag	Mk 5, 1—19 (der Besessene; die Schweineherde)
36	Samstag	Lk 7, 11—16 (der Jüngling von Naim; „Furcht erg alle")
37	6. Sonntag n. E.	Mk 6, 47—56 (Wandeln auf dem See; „alle, die ih berührten . . .")

Alle Perikopen dieser Zeit scheiden sich inhaltlich klar in zwei Gruppen, solche, die von den Wundern des Herrn und in solche, die von der Mac seiner Rede berichten.

Zur Gruppe von der Redegewalt gehören n. 16. 18. 24. 30. 31. 3 Davon betonen n. 24 und n. 30, daß der Herr das Volk vieles in Gleichniss gelehrt habe. Die in diesen Perikopen und ebenso in n. 31 und n. 32 gebotene Gleichnisse wollen also nur Beispiele dieser ebenso machtvollen wie geheim nisvollen Lehrtätigkeit sein; die inhaltliche Betrachtung liegt nicht in de ersten Absicht der hier getroffenen Auswahl. Zu den Beispielen kommt i unserm heutigen Missale noch für den sechsten Sonntag nach Epiphanie di Perikope Mt 13, 31—35, in der die Perikope des fünften Sonntags in den zwe Parabeln vom Senfkorn und vom Sauerteig weitergeführt wird[12]).

---

[10]) Th. Klauser, Das römische Capitulare evangeliorum I, Münster 1935, S. 14—17. In der folgenden Liste sind die einzelnen Perikopen mit Klausers Numerierung angegeben.

[11]) Die Nummer springt, weil an der gegebenen Stelle Märtyrerfeste ein geschaltet sind. — Mit der Besetzung der Tage durch Märtyrerfeste hängt wohl auch zusammen, daß vor n. 35 der Mittwoch fehlt. Im dritten Typus des römischen Capitulare evangeliorum (um 755), der im übrigen mit dem oben wiedergegebenen ersten Typ übereinstimmt, ist an der Stelle dieses Mittwochs eingefügt: *Item alia:* Mk 5, 21—34 (die blutflüssige Frau). Klauser S. 105, n. 34

[12]) Diese Perikope scheint erst im Missale Pius' V. aufzutauchen. In den be Beissela. a. O. wiedergegebenen mittelalterlichen Quellen kommt sie nicht vo Auch das Missale Romanum von 1474 enthält sie noch nicht, da hier kein sechste Sonntag nach Epiphanie vorgesehen ist; s. den Neudruck desselben, hrsg. von

An der Spitze dieser ganzen Gruppe steht die Perikope Lk 4, 14—22 (n. 16), die in den älteren römischen Kapitularien ohne bestimmte Zuweisung, nur mit dem Vermerk *Item* nach dem zweiten Sonntag eingeschoben ist, im jüngeren, römisch-fränkischen Kapitularetyp (um 750) dem dritten Sonntag zugewiesen wird[13]), in den späteren Perikopenlisten aber fehlt[14]). Dazu kommt der Parallelbericht bei Mk 6, 1—5 (n. 18). Beide erzählen in eindrucksvollen Worten vom Staunen der Nazarener über die Lehrweisheit ihres vermeintlich ihnen so bekannten Mitbürgers. Von da aus wird nun auch der Sinn des Kommunionverses eindeutig klar, der nach dem Missale Romanum vom dritten Sonntag an wiederholt wird und der gleichlautend auch in den ältesten Meßantiphonarien steht[15]): *Mirabantur omnes de his quae procedebant de ore Dei.* Das Staunen gilt auch im Zusammenhang der Liturgie nicht einfach dem „machtvollen Gottessohn", der selber das „Wort aus dem Munde Gottes" ist, wie wohl heute erklärend angemerkt wird, sondern dem Worte Christi selbst, genauer der göttlichen Weisheit, die in Seinem Worte offenbar wird. Darum ist auch der biblische Text (Lk 4, 22): *quae procedebant de ore ipsius* abgeändert: *de ore Dei*[16]). Es wird damit gerade der Epiphaniegedanke unterstrichen, nämlich die jüngere Sinngebung des Festes, die sich nach der Differenzierung gegenüber Weihnachten in der römischen Liturgie ergeben hat und die auch in den übrigen Gesangstexten der Epiphanieformularien das Grundmotiv bildet: das Aufleuchten der Gottheit in dem, der im Fleische zu uns gekommen ist[17]). Darum ist auch in den weiteren Perikopen nicht von irgendwelchen Lehrvorträgen des Herrn die Rede, sondern von solchen, in denen das Erstaunliche hervortritt — oder das Geheimnisvolle, das die Menge überhaupt nicht fassen kann, wie in den Parabeln.

Diesem Thema der in Christus erscheinenden Gottesweisheit sind heute die Evangelien der beiden letzten Sonntage, des fünften und des sechsten, gewidmet. Die übrigen Perikopen enthalten alle Berichte von Wundern des Herrn.

R. Lippe (H. Bradshaw Society, Bd. 17; London 1899) S. 40, bzw. desselben Kommentar dazu (ebd. Bd. 33; London 1907) S. 29. — Vgl. den entsprechenden Fall für die Epistel, oben Anm. 8.

13) Klauser S. 142, n. 20; die nachfolgenden Perikopennotierungen erleiden in diesem Typ infolgedessen eine Verschiebung.

14) Beissel 172. Die Perikope erscheint aber sowohl in der gallikanischen wie in der mozarabischen Perikopenüberlieferung, und zwar am ersten, bzw. zweiten Sonntag nach Epiphanie; Beissel a. a. O.

15) Hesbert n. 26.

16) Mit diesem Wortlaut sind übrigens im oben (Anm. 13) genannten römisch-fränkischen Kapitularetyp auch schon die Schlußworte der Perikope selbst notiert: usq. *‚procedebant de ore Dei'*. Klauser S. 142, n. 20. — Beim Allelujavers des zweiten Sonntags ist die analoge Textänderung des Antiphonars von Compiègne (Hesbert n. 21): *Laudate Deum*, an Stelle von *Laudate Dominum*, nicht durchgedrungen.

17) Die ältesten Gebete zeigen die genannte Differenzierung noch nicht: *in substantia nostrae mortalitatis apparuit* (Präfation); *in veritate carnis nostrae visibiliter corporalis apparuit* (Communicantes).

Das ist nicht nur so in den noch übrigen Formularien des zweiten, dritten und vierten Sonntags heutiger Ordnung, sondern, wie die oben gegebene Liste zeigt, in allen weiteren Perikopen der römischen Leseordnung des 7. Jahrhunderts[18]). Schon am Festtage selbst wird in der Antiphon zum Benedictus als näherer Gegenstand der Festfeier neben der Offenbarung des Menschgewordenen an die Weisen aus dem Morgenlande und bei der Taufe im Jordan das Wunder von Kana genannt. Es sind das die wichtigsten Formen der ἐπιφάνεια des Gottessohnes. Während die Evangelienlesung innerhalb der Festwoche die weitere Offenbarung im Auftreten des Zwölfjährigen zu Jerusalem (Lk 2, 42—52) und das Zeugnis des Täufers (Jo 1, 29—34) von der Offenbarung durch den Geist enthielt[19]), führen alle folgenden Perikopen von den sechs, die der Lehrweisheit gelten, abgesehen, das Thema der Wunder Jesu weiter: Am zweiten Sonntag ist es das Wunder von Kana selbst, mit dem der Herr den Anfang seiner Wunderzeichen gemacht und „seine Herrlichkeit geoffenbart" hat. Auch die weiteren Perikopen bevorzugen die Berichte, in denen zugleich das Staunen der Augenzeugen (n. 27. 36) und der wachsende Ruf (n. 17. 23. 29) hervorgehoben wird oder in denen die Wunder in gehäufter Form auftreten (n. 19. 21. 35. 37).

Von dieser zweiten Gruppe der auf Epiphanie folgenden Offenbarungsevangelien, den Wunderperikopen[20]) aus wird nun auch der letzte noch rätselhafte Text des vom dritten Sonntag an geltenden Commune-Formulars des Meßgesänge klar, das Offertorium: *Dextera Domini fecit virtutem, dextera Domini exaltavit me: non moriar, sed vivam, et narrabo opera Domini.* Es ist die wundermächtige Hand des Erlösers, die gepriesen wird — und gepriesen aus dem Munde der Begnadeten, die selbst das gebotene Schweigen nicht zu halten vermochten. Damit mag auch zusammenhängen, daß unter den Wunderperikopen diejenigen offenkundig bevorzugt sind, in denen die Hand des Herrn in Tätigkeit tritt (n. 17. 19. 21. 23. 29). Der Bericht von der Heilung des Aussätzigen erscheint in der Fassung eines jeden der drei Synoptiker, ein jeder betont das Ausstrecken der Hand und die Berührung des Kranken.

Am dritten Sonntag, an dem wir heute noch den Bericht des Lukas über diese Heilung lesen und an dem zum erstenmal die *dextera Domini* im Offertorium gerühmt wird, findet sich auch in der Oration ein wohl nicht

---

18) Um so auffälliger ist, daß nach dem sechsten Sonntag nach Erscheinung der im äußersten Fall vor Septuagesima noch Raum finden kann, sofort andere Themen einsetzen; so am folgenden Freitag Lk 7, 36—47 (die Sünderin), am Samstag Mk 2, 13—17 (Berufung des Matthäus). Klauser S. 17, n. 38. 39.

19) So im Typ von 645 (Klauser S. 14, n. 11. 13). Die heute dem Oktavtag zugewiesene Perikope ist dort mit *feria IV. post theophania* überschrieben. — Im zweiten, gleichfalls rein römischen Typ (um 740) sind innerhalb der Oktav auch diesen zwei Perikopen noch zwei weitere, Mk 1, 4—11 und Mt 3, 1—17 mit dem Bericht von der Taufe Jesu, angesetzt (Klauser S. 59, n. 12. 14). Im dritten ebenfalls rein römischen Typ (um 755) sind diese aber wieder ausgeschaltet (ebd. 103). — Im vierten, „römisch-fränkischen" Typ (nach 750) erscheint nach der Perikope Mt 3, 13—17 die weitere Mt 4, 12—17 über die Eröffnung der messianischen Wirksamkeit in Galiläa (ebd. 141, n. 17).

20) Das Thema der Wunder Jesu wird auch sonst gelegentlich mit Epiphanie in Verbindung gebracht. Beispiele aus dem Abendland bei A. Bludau, Die Pilgerreise der Ätheria, Paderborn 1927, 87 f.

fälliger Anklang: ... *dexteram tuae maiestatis extende.* Die Vermutung wird dadurch verstärkt, daß auch die Oration des vierten Sonntags die Szene des Evangeliums, die Stillung des Seesturms, vor Augen zu haben scheint: *Deus, qui nos, in tantis periculis constitutos, pro humana scis fragilitate non posse subsistere; da ... ut ... vincamus.* Beide Orationen gehörten schon um die Zeit Honorius' I. (625—638) im gregorianischen Sakramentar dem dritten und dem vierten Sonntag nach Epiphanie an[21]), die zu Rom um die gleiche Zeit, wie wir sahen, auch dieselben Evangelienperikopen besaßen wie heute. Freilich beschränken sich die übrigen Orationen auch an unsern Sonntagen auf die gewohnten allgemeinen Umrisse, bzw. auf den Gedankenkreis, wie er durch Gabendarbringung und Kommunion gegeben ist; das Epiphaniethema hat auf sie nicht weiter eingewirkt.

Doch müssen wir von hier aus einen Blick zurückwerfen auf die Gesänge, die ja in dieselbe frühe Zeit zurückreichen. Nicht nur die *dextera Domini* im Offertorium vom dritten Sonntag an ist offensichtlich von den Wunderperikopen her zu verstehen; auch das Offertorium des zweiten Sonntags erhält von da aus Licht; denn es beginnt zwar als Huldigungsruf an den erschienenen Herrn: *Jubilate Deo, universa terra* ... (Ps 65, 1. 2), springt dann aber auf einen Vers über, in dem wir den Dank eines der wunderbar Geheilten zu vernehmen glauben (Ps 65, 16): *venite et audite, et narrabo vobis ... quanta fecit Dominus animae meae*[22]). Auch das Graduale dieses zweiten Sonntags ist auf den gleichen Ton gestimmt: *Misit Dominus verbum suum et sanavit eos et eripuit eos de interitu eorum* ... (Ps 106, 20 f.)[23]).

Zusammenfassend können wir feststellen, daß der Epiphaniegedanke des römischen Kirchenjahres gerade durch die in ihrem ursprünglichen Licht gesehene Nachfeier eine viel bestimmtere Prägung erhält. Es geht nicht um irgendein Erscheinen Christi, sondern im Gegensatz zum Weihnachtsfest und zum ursprünglichen orientalischen Epiphaniefest, die beide die Tatsache der Menschwerdung, das Kommen des Erlösers zum Gegenstande haben[24]), um das Aufleuchten der Gottheit in dem, der als Mensch zu uns gekommen ist: Gottes Macht und Weisheit ist in Christus erschienen. Darum wohl auch die Bevorzugung des Namens *theophania* in der Mehrheit der Denkmäler der älteren römischen Liturgie[25]). Es wird also nicht ein bestimmtes einzelnes

---

[21]) C. Mohlberg-A. Baumstark, Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum, Münster 1927, S. 9 f. Vgl. die Untersuchungen von Baumstark ebd. 99* f. 103*; d. h. im Codex von Padua liegt für den Fall der Sonntage nach Epiphanie die gregorianische Quelle vor, aus der auch das Gelasianum a. VIII (C. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum[2], Münster 1939, n. 155. 178) geschöpft hat.

[22]) Zu dieser Antiphon (im heutigen Wortlaut) treten in den ältesten Hss. bei Hesbert n. 21 noch zwei aus Ps 65, 13 gebildete Verse.

[23]) Gleichlautend bei Hesbert n. 21. — Von den bei Hesbert abgedruckten sechs Hss. enthält die von Mont-Blandin auch noch eigene Gesänge für eine *dominica IV. post theophania;* diese stellen wiederum Huldigungsrufe dar, abgesehen vom Offertorium (Dan 3, 40) und von der Communio (Ps 30, 3).

[24]) B. Botte, Les origines de la Noël et de l'Epiphanie, Löwen 1932, 77 ff.

[25]) So in den gelasianischen Sakramentaren, im Meßantiphonar, im Evangelienkapitulare. Belege für θεοφάνεια, θεοφάνια bei den griechischen Vätern

Ereignis gefeiert, sondern ein Glaubensgedanke[28]), allerdings ein Gedanke, der in einer ganzen Reihe von Geschehnissen sichtbar geworden ist und der auch nie in abstrakter Isoliertheit auftritt.

Es wird damit deutlicher, daß der Weihnachtskreis dem Geheimnis der Person Christi gewidmet ist, dem Gottmenschen, dem wir huldigend begegnen sollen, so wie Ostern seinem Werke gilt, in dessen Gnade wir, dankbar empfangend, mehr und mehr eingehen sollen.

---

a. bei H. Stephanus, Thesaurus Graecae linguae IV (1841) 315. Die byzantinische Liturgie gebraucht die Benennung τὰ ἅγια θεοφάνεια).

[28]) Eine ähnliche Feststellung auch schon für das ursprüngliche Weihnachts- und Epiphaniefest bei A. Baumstark, Liturgie comparée, Chevetogne 1939, 167 ff. B. bezeichnet als Grundthema von Weihnachten des näheren das ὁμοούσιος; bei Epiphanie komme noch die dem ἱερὸς γάμος der Antike entsprechende Idee der Vermählung Christi mit der Kirche hinzu (168 f.). Soweit mit letzterem Gedanken die Hereinnahme des Kanawunders erklärt werden soll, wäre damit zu vergleichen Botte a. a. O. 72 ff., wo dafür zunächst auf antike Wasserriten verwiesen wird.

NEUERSCHEINUNGEN

PHILOSOPHIE

1. **Hans Worsdörfer, Die φιλοσοφία des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie. Untersuchungen zur frühattischen Stillehre und Rhetorik.** 8° (164 S.) Leipzig 1940, Harrassowitz. RM. 7.—.

2. **Georg Kilb, Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus malorum et bonorum.** 8° (VIII u. 98 S.) Freiburg 1939, Herder. RM. 4.80.

Diese beiden Arbeiten untersuchen Wortinhalte bei zwei Meistern der antiken Prosa, deren Begriffssprache von weitestreichender Nachwirkung geworden ist. — 1. Durch die Fülle, die der Begriff „Philosophie" bei Isokrates noch umspannt — er bezeichnet noch ganz ungeschieden „Bildung" schlechthin, ihre Inhaltmomente samt der Kunst formaler Gestaltung und Darbietung — gewinnt auch die Arbeit von Worsdörfer ein über das Gebiet der Rhetorikgeschichte hinübergreifendes Interesse. An der Weite des Begriffsinhalts, wie sie für die Zeit der erst beginnenden Absonderung der Fachphilosophie von dem Bildungsbetrieb der sophistischen Bewegung charakteristisch ist, haben übrigens eine ganze Reihe anderer in dieser Dissertation behandelter Begriffsworte des Isokrates (z. B. ἰδέα) Anteil, d. h. sie schillern noch zwischen einer im engeren Sinn rhetorischen und einer in die Bereiche der Philosophie hinausweisenden Bedeutung. Auf jeden Fall hat der Philosophiehistoriker manchen Gewinn von einer Arbeit, die über die platonisch-sophistischen Fehden Licht verbreitet, indem sie das innerste Wollen des sympathischsten aller Sophisten, des Isokrates, aus seinem Geistesnachlaß heraus aufschließt. — 2. Die philosophischen Begriffsworte, deren griechischen Sinngehalt und deren von Cicero vorgenommene Übertragung ins Latein Kilb untersucht, sind z. T. auch für den ntl. Theologen und den Patrologen von Interesse, wie sich auch daraus ergibt, daß K. gelegentlich kleine Korrekturen an einem Artikel wie dem über ἡδονή in Kittels Theol. Wörterbuch anbringt (vgl. S. 23 f.). Für die Kulturgeschichte der ntl. Umwelt ist am bemerkenswertesten der ansprechende Vorschlag des Verf.s, einen schon von den Alten als barbarisch getadelten Terminus der Zenonischen Güterlehre, das ἀποπροηγμένον (womit die negative Gruppe der „Adiaphora" gemeint ist), vom Boden der bei dem Aramäer Zenon vorauszusetzenden semitischen Sprachvorstellungen aus zu verstehen. Dieser Terminus ist wie der positiv zugeordnete des προηγμένον von der Stoa selbst später aufgegeben worden und insofern von geringerem Interesse für die Geschichte der philosophischen Terminologie als die drei andern untersuchten Wortgruppen πάθος - *perturbatio*, ἡδονή - *laetitia*, καθῆκον - *officium*. Indem man in das Vielgestaltige der jeweiligen griechischen Worte eingeführt wird an Hand genauester Interpretationen der vielfach nur fragmentarischen Zeugnisse, versteht man besser die Schwierigkeiten, mit denen der Erstübersetzer Cicero zu rechnen hatte. Wenn seine lateinischen Gegenwerte den Sinn der zugeordneten griechischen Worte nicht immer ganz eingefangen haben, so lag das an Mängeln der lateinischen Sprache, nicht an einem früher vielfach behaupteten Dilettantentum Ciceros. So läuft die in Methode und Ergebnissen sehr beachtenswerte Untersuchung nebenbei auch in eine Ehrenrettung des Schöpfers der lateinischen philosophischen Sprache aus.

K. Prümm.

Aurelius Augustinus, Werke in deutscher Sprache, I. Abt.: Die frühen Werke des hl. Augustinus, übertragen von Carl Johann Perl. Die Ordnung. 8° (XXIV u. 111 S.); Musik. 8° (XVI u. 309 S.) Paderborn 1940, Schöningh. Geb. RM. 3.60, bzw. RM. 8.80. — Mit diesen beiden Bänden beginnt eine neue, gegenüber den bis-

herigen umfassendere deutsche Augustinusausgabe. Schon rein äußerlich empfi… sie sich durch die wohltuend klare Textanordnung. Einleitung und am Schluß … gefügte Anmerkungen, die einen kurzen begleitenden Kommentar bilden, erle… tern das Verständnis der fließenden deutschen Übertragung. Die jugendlich l… haften, geradezu fesselnden Gespräche — man könnte heute sagen: Semi… protokolle — über die (Welt-)„Ordnung" spiegeln so recht den sprühenden Ge… des großen Afrikaners wider. Unsere akademische Jugend kann hier erfahr… was es heißt, letzten Fragen auf den Grund zu gehen, mit der metaphysisch… Tiefenschau, die einem Augustinus eignet. — Der Band über die „Musik" ist … zweite Auflage der schon früher (ZkTh 63 [1939] 121) besprochenen Übersetzu… — Es ist nur zu wünschen, daß dieses für Wissenschaft und Laienwelt über … konfessionellen Grenzen hinaus gleich bedeutsame Kulturwerk, das der Verlag … schwerer Zeit mutig begonnen hat, bald glücklich vollendet werde, damit auch … deutsche Volk seinen Augustinus erhält, wie ihn andere Völker in ihrer Spra… schon besitzen. H. Pol…

Martin Grabmann, Gentile da Cingoli, ein italienischer Aristoteleserkl… aus der Zeit Dantes (Sitzungsberichte d. Bayerischen Akademie d. Wiss., Ph… hist. Abteilung 9). gr. 8° (88 S.) München 1940, Bayer. Akademie d. Wiss…

Derselbe, I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e G… gorio IX (Miscellanea Historiae Pontificiae V, 7). gr. 8° (VIII u. 133 S.) … 1941, S. A. L. E. R. Lire 35.—. Mit eiserner Konsequenz und Ausdauer fü… G. die einmal übernommene Aufgabe durch, das Aristotelesstudium des Mit… alters nach allen Seiten hin zu durchforschen und zu durchleuchten. Auch h… wieder zwei Proben dieses unermüdlichen Fleißes. Die **erste** Schrift bri… Lebensdaten, die Bibliographie und endlich eine Edition von vier ausgewähl… Stücken aus dem relativ reichen Schrifttum des Magisters Gentile da Cingoli, d… gegen Ende des 13. und am Anfang des 14. Jh.s an der Universität von Bolo… lehrte. Gentile gehört zu jenen verschollenen Lehrern des Mittelalters, die ihre A… erstehung in der Geschichte der Philosophie beinahe gänzlich G. verdanken. … Einen interessanten Überblick über die Stellung des Papsttums zum Studium … Aristoteles in der ersten Hälfte des 13. Jh.s liefert der **zweite** anzuzeig… Beitrag. Es handelt sich um die Aristotelesverbote des Papstes Innozenz III. … den Jahren 1210—1215, sodann um die Milderungen dieser Verbote durch G… gor IX. Dabei werden die betreffenden Dokumente mit einer außergewöhnlich… Erudition, die sich auf kleinste Kleinigkeiten erstreckt, so in die Zeit hine… gestellt, daß geradezu ein gesättigtes Kulturbild jener Zeit vor unseren Aug… ersteht. J. Santeler.

Heinrich Pohlen, Die Erkenntnislehre Dionysius' des Kartäusers (Fo… schungen zur Geschichte d. Philosophie u. d. Pädagogik 19). gr. 8° (IV u. 190 … Leipzig 1941, Meiner. RM. 9.60. — P. geht nach einer kurzen Einleitung von d… metapsychologischen Grundlagen der Erkenntnis bei Dionysius, d. h. der Seele … ihren Eigenschaften aus (1. Kap.). Bei der Erkenntnis selbst werden dargest… Objekt und Subjekt (2. Kap.), Ursprung (3. Kap.), Vorgang (4. Kap.), endl… die Geltung der Erkenntnis (5. Kap.). Dabei werden die Lehren des Kartäuse… immer eingebettet in den philosophischen Strom der Zeit, aber in einer so klare… gereiften Weise, daß man wirklich ein lebendiges Bild bekommt von der Al… seitigkeit und Tiefe dieses Mönches, aber auch von einer Aufgeschlossenheit, ei… gewissen Originalität und synthetischen Kraft, wie man sie von einem Phil… sophen des ausgehenden Mittelalters nicht erwarten würde. Besonders wohl… gelungen ist die Darstellung des Erkenntnisvorganges, wo in ansprechender Wei… die Charakterisierung des Erkenntnisaktes als einer *generatio* als starke Be… tonung der Objektivität unseres Erkennens gegenüber dem damals anbrechen…

Skeptizismus gedeutet wird. Man würde von einem Mystiker, wie es Dionysius war, kaum so klare Begriffe und eine so klare Sprache erwarten. Aber freilich, der Löwenanteil an dem herrlichen Eindruck, den man empfängt, ist wohl dem Darsteller P. selbst zu verdanken, der das Ganze so lichtvoll geordnet hat, ohne dabei ein systematisches Werk des Dionysius vor sich zu haben, der vielmehr die einzelnen Gedanken aus der Zerstreuung eines umfangreichen Schrifttums erst herausholen mußte. S.

Nikolaus von Cues, Schriften, hrsg. von E. Hoffmann. III: Vom verborgenen Gott (De Deo abscondito; De quaerendo Deo; De filiatione Dei), hrsg. von R. Bohnenstaedt (Philos. Bibliothek 218). kl. 8° (166 S.) Leipzig 1940, Meiner. RM. 5.50, geb. RM. 6.50. — Es ist erfreulich, daß die Neuausgabe aller Schriften des Nikolaus von Cues und der lateinischen auch in deutscher Übersetzung keine Unterbrechung erleidet. Bohnenstaedts Übersetzung ist, soweit es beim dunkel gehaltenen Schrifttum des Cusaners möglich ist, klar, die Sprache modern; bei schwierigeren Ausdrücken ist das lateinische Wort in Klammern beigegeben. Eine 44 Seiten umfassende Einleitung und zahlreiche Bemerkungen führen tiefer in die Gedankenwelt ein. Ob die vielen ideengeschichtlichen Bemerkungen immer zutreffend sind, müßte wohl erst genauer untersucht werden. S.

Johannes Thyssen, Der philosophische Relativismus. gr. 8° (X u. 195 S.) Bonn 1941, Röhrscheid. — Vorliegende Schrift ist eine „Bearbeitung der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1936 gestellten Preisaufgabe: Die inneren Gründe des philosophischen Relativismus und die Möglichkeit seiner Überwindung". T. versteht unter philosophischem Relativismus „diejenigen philosophischen Richtungen, die den Begriff der Wahrheit relativieren in bezug auf irgendwie geartete überindividuelle Gruppen innerhalb der Menschheit" (6). Der gestellten Aufgabe entsprechend, werden im ersten Teil die Gründe für den Relativismus sichtbar gemacht. Als solche werden genannt der Widerspruch der herrschenden Systeme der Philosophie untereinander, die Anziehung des transzendentalen Gedankens, die „inhaltliche Übereinstimmung", die Unterordnung des Erkennens unter andere Werte (z. B. Pragmatismus), das Argument aus der Analogie (1. Kap.). Von diesen gewußten Motiven des Relativismus werden unterschieden „die stillschweigenden Voraussetzungen" (2. Kap.). Im wesentlichen werden diese Voraussetzungen an den im 1. Kap. aufgeführten Begründungen herausgestellt. So wird fein analysiert, wie Widersprüche in den philosophischen Systemen überhaupt werden können. Faktisch werden von den einzelnen Philosophen meist Teilaspekte der Wirklichkeit ins Auge gefaßt, die zu verschiedenen Aussagen führen. Der Widerspruch entsteht aber, wenn man den Teilaspekt für die totale Wirklichkeit ausgibt, was eben oft stillschweigend geschieht. Besonders wichtig erscheint die Voraussetzung des „transzendentalen Gedankens", das Erkennen sei die „Totalproduktion" des denkenden Subjekts. T. geht dieser Voraussetzung gründlich nach und zeigt vor allem, daß hier sehr unterschieden werden muß zwischen der Akt- und der Inhaltseite des Erkennens. Die Aktseite ist eine Produktion des erkennenden Subjekts, nicht aber oder nur in einem abgeschwächten Sinn die Inhaltseite. Damit ist es um den eigentlichen Relativismus bereits geschehen und die Enthüllung der Beweisgründe bringt auch schon dessen Kritik mit sich. Im zweiten Teil, „Die objektive Struktur des philosophischen Gegenstandes und die positive Überwindung des Relativismus", wird das Ergebnis des ersten Teiles, daß allen Systemen notwendig ein gemeinsamer Sachrest bleibe, zur Grundlage des positiven Aufbaues genommen. T. mahnt mit Recht, daß die auch von allen angenommenen Gegebenheiten viel reicher seien, als man meist dafür hält; T. drückt das auch so aus: neben den „Dominanten" (z. B. bestimmte

Farben) gibt es immer auch „Inhärenten", Sachverhalte, die gerade der eigentümliche Gegenstand der Philosophie sind. Aber gerade aus der Eigenart des philosophischen Gegenstandsgebietes, vor allem aus seiner naturgemäßen „Verdecktheit", kann T., das Thema des ersten Teiles wieder aufgreifend, zeigen, wie leicht mit wenigstens scheinbarer objektiver Berechtigung das Phänomen des Relativismus auftritt. Gegen Schluß werden beherzigenswerte Winke gegeben für eine gesunde Kritik an bestimmten philosophischen Systemen und für den Aufbau der Philosophie als Wissenschaft. — Wenn man auch im einzelnen verschiedener Meinung sein kann, die Grundtendenz des Buches, den Relativismus durch die „Objektwende" zu überwinden, trifft den Nagel auf den Kopf. Schade, daß der umständliche Stil, der öfters an Kant erinnert, die Lektüre des so inhaltreichen Buches erschwert und manche abschrecken wird, sich die Gedankenfrüchte anzueignen. fl.

A. M. de Craene, L'engagement à l'Etre. Essai sur la signification de la connaissance. gr. 8° (129 S.) Brügge 1941, Desclée-de Brouwer. Fr. 40.—. C. hat ganz im Geiste seiner Lehrer Scheuer und Maréchal geschrieben. So teilt er mit Maréchal die einleuchtende Ansicht, die Rechtfertigung unserer Erkenntnisse müsse von den Bewußtseinstatsachen ausgehen. Beide Autoren wollen nicht aber nicht begnügen mit der Gegebenheit von unmittelbaren Sachverhalten, sie suchen die Sicherung der Erkenntnis zu gewinnen aus einer tiefergehenden Reflexion auf den ganzen bewußten Erkenntnisprozeß. Dabei hält sich Maréchal an den urteilenden Akt, die Affirmation, während C. von der „Repräsentation" ausgeht. Darunter wird jeder Akt verstanden, der sich bewußt irgend einen Inhalt vorführt. In Wirklichkeit greift freilich auch C. auf das Urteil zurück. Mit Maréchal teilt C. nämlich den Standpunkt, der denkende Geist sei wesensmäßig darauf angelegt, durch Identifizierung zu erkennen, was aber klar doch erst beim positiven Urteilen der Fall ist. Tatsächlich kommt auch C. immer wieder auf die Urteilsformen „c'est", „c'est ceci" zurück. Von hier aus soll der Abstieg bzw. Aufstieg der Reflexion erfolgen. An sich nämlich, so wird mit Maréchal angenommen, möchte der denkende Akt die vollendete, restlose, absolute Identität erreichen, die Identität des absoluten Seins mit sich selbst, Gott. Darin aber enthüllt sich das Erkennen als eine Verhaftung, als Partizipation, als Unterwürfigkeit, als eine allseitige Hingabe an Gott. All das wird mit dem Titel „engagement à l'Etre" verstanden. Es ist wohl ein reizender, herrlicher Gedanke, daß jedes Erkennen innerlichst betrachtet, die Seinsordnung gerade in den wichtigsten Regionen widerspiegeln soll. Aber ist denn wirklich der Mensch darauf wesentlich (constitutivement) eingestellt, bei seinem Erkennen die höchste Identität („c'est") zu behaupten und soll er erst durch die nötige Differenzierung bei seinen nächstliegenden Objekten zum anderen Urteil: „c'est celà" abgedrängt werden? Der Gedanke, so scheint uns, ist zu schön, um wahr zu sein. Damit sollen der Scharfsinn und die feinen Analysen im Buche C.s keineswegs verkannt sein. fl.

Luigi Pelloux, L'assoluto nella dottrina di Plotino (Pubblicazioni della Università cattolica del S. Cuore, Scienze filos. 32). gr. 8° (VII u. 227 S.) Milano 1941, Vita e Pensiero. Lire 20.—. Das Eigentümliche und Neue dieser Plotininterpretation liegt vor allem darin, daß sie von der Gotteslehre des Neuplatonikers ausgeht und von diesem Zentrum deduktiv die ganze Hierarchie des Seienden im Sinne Plotins herleitet, während die meisten früheren Interpreten das System Plotins mehr vom Menschen her, psychologisch, zu deuten versuchten. P. glaubt, daß seine Methode nicht bloß der tiefsten Intention Plotins eher gerecht werde, sondern daß sie allein eine wahre Einheit in sein System bringe und daß der Ausgang der Spekulation vom Absoluten her das eigentlich Originale darstelle, das Plotin von allen griechischen Philosophen unterscheide, in dem

Systemen Gott sonst immer nur ein Element aus vielen sei. Ob nun diese relativ neue Auffassung der Lehre Plotins wirklich der Wahrheit entspricht, oder ob nicht auch hier wieder eine mehr subjektive Schau des Ganzen vorliegt, wird freilich im Buche P.s nicht ganz klar, wenn auch so manche strittigen Punkte mehr Licht erhalten. S.

Rainulf Schmücker O. F. M., Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli. 8° (XV u. 276 S.) Werl i. Westf. 1941, Franziskus-Druckerei. RM. 10.—. Eine ausführliche Darstellung der ganzen Frage der Gottesbeweise hätte neben dem Beweis für die Existenz Gottes auch die Beweise für die Einzigkeit Gottes heranziehen müssen, in der die meisten entscheidenden Gedankengänge zum Dasein Gottes anzutreffen sind. Da sich aber dem Verf. im Verlauf der Untersuchungen herausstellte, daß die Frage nach der Existenz Gottes bei Aureoli auf das innigste mit seinem Begriff der *propositio per se nota* verbunden ist, und Aureoli gerade hierin den Abschluß einer geschichtlichen Entwicklung bedeutet, wurde der Versuch, die geschichtliche Entwicklung dieses Begriffs von Aristoteles über die hochmittelalterlichen Denker bis auf Aureoli aufzuzeigen, für die notwendige Beschränkung der Arbeit ausschlaggebend. Mit dieser Themawahl ist gegeben, daß sich manche interessanten Erkenntnisse, die Geschichte der Logik und Erkenntnistheorie betreffend, ergeben. Auch die Denkerpersönlichkeit Aureolis mit dem Überwiegen der psychologischen und erkenntnistheoretischen Interessen vor den metaphysischen, tritt plastisch hervor. — In zahlreichen Anmerkungen sind die Texte nach den besten Handschriften ausführlich wiedergegeben; die ganze Untersuchung zeichnet sich durch eine fließende, klare Darstellung aus und verrät auf jeder Seite die überlegene Stoffbeherrschung. V. Naumann.

Bernhard Bendfeld, Grundlegung und Beweisführung der Unsterblichkeitslehre in der beginnenden Hochscholastik. 8° (148 S.) Emsdetten 1940, Heinr. u. J. Lechte. RM. 6.75. — Zwei Gruppen von Beweisen werden behandelt: solche, die sich stützen auf die verschiedenen Lehrpunkte, die aus der Seelenlehre für den Beweis der Unsterblichkeit in Betracht kommen und die darum auch dargestellt werden müssen; die andere Gruppe behandelt die theologisch-teleologischen Argumente (aus der göttlichen Gerechtigkeit, dem Glücks- und Wahrheitsstreben des Menschen) und, die damalige Quellenlage kennzeichnend, die Beweise für die Unsterblichkeit aus der Verbindung der Seele mit dem *fons vitae* und ihrer Eigenschaft als *imago Dei*. — Zuerst wird eine kurze Übersicht über die Entwicklung der einzelnen Lehrpunkte von Plato über Aristoteles zu den Neuplatonikern und den Arabern gegeben, von denen die frühmittelalterlichen Autoren schöpfen; dann werden bei jedem Lehrpunkt die einzelnen Autoren der Reihe nach vorgenommen (Dominkus Gundissalinus und Wilhelm von Auvergne in erster Linie, auch als die Hauptautoren dieser Epoche; dann Wilhelm v. Auxerre, Philipp Grève, Alexander Anglicus, und Alexander Neckham). Besonderes Augenmerk ist darauf gerichtet, die gegenseitigen Abhängigkeiten herauszuarbeiten und den Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus hervortreten zu lassen. — Eine Reihe störender Druckfehler sind stehengeblieben; z. B. S. 41: participatio statt praedicatio; 48: Lign und Physik, statt Logik und Physik; 103: Schöpfung in der Welt, statt Schöpfung in der Zeit; Tore statt Toren. N.

Paulus Siwek, Psychologia metaphysica. 8° (XII u. 501 S.), Roma 1932, Univ. Gregoriana. — In diesem Lehrbuch, vor allem für den Schulgebrauch der Hörer der Gregoriana gedacht, behandelt S. die gewöhnlichen Fragenkomplexe der rationalen Psychologie. Nur nimmt er das Materialobjekt der Psychologie wieder im alten aristotelischen Sinn: *anima* als *principium vitae* ganz im allgemeinen. Also gehört auch die Pflanzenwelt zur Psychologie. Weil das Formal-

objekt dann die *ratio vitae* ist, ist darum im ersten Buch *de viventibus* in genauer die Rede. Lauter Fragen, die sonst gewöhnlich in der Kosmologie behandelt wurden. Man könnte natürlich darüber streiten, ob diese Auffassung allein schon wegen der Stoffmasse heute noch opportun ist. Es hat doch seine guten Gründe, wenn man heute immer mehr Psychologie nur als psychologische Anthropologie faßt. Die Begründung mit dem Hinweis auf die reale Identität der Seele mit dem vegetativen Prinzip im Menschen, auf die Analogie der vegetativen Prozesse mit allen anderen seelischen wegen der Finalität und auf die Einheit befriedigt doch nicht ganz. — Das zweite Buch spricht vom sensitiven Leben, also auch von der Tierpsychologie. Wenn S. sagt, daß das Tier doch *manifestissima signa* zur *scientiae* gebe (1), so würde man freilich eine genauere Behandlung dieses schwierigen Problems erwarten. Der einfache Subtraktionsschluß vom Menschen auf das Tier (49. 50) bringt durchaus nicht die gewünschte Klarheit, schon deswegen, weil dieser Schluß immer irgendwie schief ist und unsere Wahrnehmungen schon gedankliche Elemente enthalten. Darum können wir das geistige vom sinnlichen Bewußtsein nicht trennen. Den weitaus größten Teil des Buches aber nimmt die *vita intellectiva* ein. Hier kommen natürlich auch Wille, Freiheit, Leib-Seele-Problem und alle einschlägigen Fragen der psychologischen Anthropologie zur Sprache. Die Berücksichtigung der experimentellen Grundlagen fehlt nicht, doch herrscht die rein spekulative Behandlung in thomistischer Auffassung vor. — Das Lehrbuch zeichnet sich durch große Übersichtlichkeit und Klarheit aus. H. Weber.

Alexander Willwoll, Seele und Geist. Ein Aufbau der Psychologie. gr. 8° (VIII u. 258 S.) Freiburg 1938, Herder. RM. 5.60. — Das Buch stellt sich vor als 4. Band der Sammlung „Mensch, Welt, Gott", in der aber erst der 2. Band: „Denken und Sein" von J. de Vries erschienen ist. Sie will das schon lang vergriffene und auch schon veraltete Lehrbuch von A. Lehmen ersetzen, will in der Sprache der Gegenwart und unter Verzicht auf die schulmäßige Form den Reichtum und die Lebenskraft der scholastischen Philosophie für das Heute herausstellen und nutzbar machen. W. hat diese Aufgabe für die Psychologie hier ausgezeichnet gelöst. Einen Aufbau einer psychologischen Anthropologie will er bieten. Darum geht er aus von der Frage nach dem Leben und seinem dreifachen Primat (des Ganzen, der schöpferischen Entwicklung, des Objektiven), der auch für das selbstbewußte Erleben gilt, weist von hier aus das Dasein der Seele auf — gegen die Seelenlehre ohne Seele — als eines realen, substantiellen, unstofflichen Urquells dieses Lebens. Dann dringt er zum Wesen der Seele selbst und ihres geistigen Seins vor sowie zu ihrer Bindung an den Leib in der Einheit der menschlichen Person. Die Analyse ihrer Tätigkeiten, des (sinnlichen wie geistigen) Erkennens, des Fühlens und Strebens führt dahin. Die Schaubühne, auf der das Geschick der Menschenperson sich abspielt, ist die kosmische Umwelt als ihr Wohn- und Werkraum (Natur und Heimat), ist die Gemeinschaft in ihren verschiedenen Formen, der sie sich durch Sprache wie soziale Bereitschaft eingliedert. Einzelseele und Gemeinschaft aber sind aufgerufen zum Unendlichen hin und drängen über sich hinaus im religiösen Erleben. Von da aus stellt sich die Frage nach dem letzten inneren Sinn der Seele, nach ihrer Sendung, und ihrer reifen Sinnvollendung im andern Leben ganz von selbst. Darin liegt die Krönung: Seelenleben als Selbstbesitz in Selbsthingabe wird erst vollkommen in vollendeter Selbstentfaltung und Selbsthingabe im ewigen Leben des gereiften Menschengeistes. —Diese kurze Skizze zeigt, daß eine Fülle von Fragen in gedrängter Gesamtschau geboten wird. Wohl die meisten Ergebnisse auch der neuesten experimentalpsychologischen Forschung finden sich — vor allem im Kleindruck — in knapper Fassung eingebaut. Sie sind aber in glückliche Verbindung mit den

philosophischen Lösungen der Scholastik gebracht, die selbst zum Teil in kurzer geschichtlicher Durchsicht geboten werden, freilich ohne sich dabei in geschichtlich bedingtes Beiwerk zu verlieren. Es ist klar, daß deshalb die Einzelprobleme nicht in ihrer Weite und Tiefe herausgearbeitet werden konnten und auch auf eigene Lösungen im allgemeinen verzichtet wird. Das sprachliche Gewand aber ist meisterhaft zu nennen. W.

Joachim Giers, Gerechtigkeit und Liebe. Die Grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung in der Sozialethik des Kardinals Cajetan (Abhandlungen aus Ethik und Moral 16). 8° (244 S.) Mosella-Verlag, Düsseldorf 1941. RM. 6.—, geb. RM. 8.—. Die ein wenig schwer lesbare Arbeit bringt eine Darstellung der Lehre Cajetans über Gerechtigkeit und Liebe als Grundpfeiler der gesellschaftlichen Ordnung. Diese wird dann mit der Lehre des hl. Thomas verglichen, wobei Übereinstimmung, Abweichung und Weiterbildung gewissenhaft vermerkt werden. Gleich wie Cajetan haben sich auch andere Theologen seiner Zeit um die Lehre von Gerechtigkeit und Liebe bemüht. Der Vorzug Cajetans diesen gegenüber liegt darin, daß er nicht bloß die Forderungen der von den übrigen Tugenden losgelösten Gerechtigkeit (der *iustitia commutativa*) untersucht, sondern auf das Wesen der Gerechtigkeit und deren Zusammenhang mit den anderen Tugenden eingeht. — Vielleicht hätte bei der Beurteilung der Anschauungen Cajetans darauf hingewiesen werden können, daß er die Erscheinungen des wirtschaftlichen Verkehrs seiner Zeit für sich allein betrachtet, die Voraussetzungen derselben aber nicht in den Bereich seiner Untersuchung hineinzieht. J. Kleinhappl.

Joseph Höffner, Wirtschaftsethik und Monopole im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert (Freiburger staatswissenschaftliche Schriften 2). 8° (VI u. 172 S.) Jena 1941, Fischer. RM. 7.50. — Die flüssig und fesselnd abgefaßte Schrift bringt im ersten Abschnitt eine knappe, aber hinreichend unterrichtende geschichtliche Darstellung der Monopole des 15. und 16. Jh. Im zweiten Abschnitt folgt ein Überblick über die geistige Auseinandersetzung dieser Zeit mit dem Monopolproblem. Es wird gezeigt, was die öffentliche Meinung dazu sagte, was die Humanisten, die „Interessenten", wie die Fürsten ihre Monopole zu verteidigen suchten, wie sich die Scholastik dazu stellte und die Reformatoren Luther und Calvin. Dadurch ist der Leser instand gesetzt, ein volles, rundes Bild zu gewinnen. Für den, der die Scholastik nicht kennt, mag es überraschend sein zu sehen, daß die Theologen jener Zeit sich so eingehend mit diesen Fragen befaßten. Der Verf. kann das Verdienst für sich buchen, manche Behauptungen (z. B. von der Geringschätzung des Handels durch die Theologen), die von so manchen Schriftstellern unbesehen mitgeschleppt werden, als unrichtig erwiesen zu haben. Aufschlußreich ist der Hinweis, daß die Aufmerksamkeit der Scholastik vor allem auf den Handel, also auf den Markt, gerichtet war (S. 159), daß aber die Voraussetzungen der Marktgestaltung von ihr so gut wie gar nicht beachtet wurden. Damit ist auch gezeigt, worin sie uns in diesen Fragen Rat und Weisung geben kann und worin wir bei ihr vergebens auf Antwort warten. Kl.

DOGMATIK UND DOGMENGESCHICHTE

Theologische Gegenwartsfragen. Hrsg. von Erhard Schlund O. F. M. 8° (205 S.) Regensburg o. J., Habbel. RM. 4.—. Es sind hier neun Vorträge gesammelt, die im August 1939 auf einem Kongreß von Franziskanerlektoren zu Osnabrück gehalten wurden. Sie handeln über Verkündigungstheologie (Soiron, der eine selbständige Verkündigungstheologie zugunsten der einen Theologie, die wesentlich Heilstheologie ist, ablehnt); über die Gottvorstellungen im gegenwärtigen religiösen Denken Deutschlands (E. Schlund, auf dessen Buch:

„Moderner Gottglauben", Regensburg 1939 bei dieser Gelegenheit hingewiesen sei, da dessen 3. Kapitel dem hier vorliegenden Vortrag entspricht); über das Problem der Substantialität oder Aktualität Gottes und über die Grundlegung der Gotteserkenntnis (P. Borgmann und T. Barth; zwei für den Neuskotismus in der Logik und Ontologie [Univozität des Seins] interessante Beiträge); über alttestamentliche und semitische Religion (Paffrath); über Vererbungsprobleme (Bauer, Böhner, Schwendinger); über die heutigen liturgischen Bestrebungen in der deutschen evangelischen Kirche (Thiel). Die Vorträge sind klar und anregend. Der Aufsatz von T. Barth bringt wichtiges philosophiegeschichtliches Material.

Karl Rahner.

Fritz Hoffmann, Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell nach der Hs. CCV der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels (Breslauer Studien zur hist. Theologie, NF 9). 8° (IV u. 172 S.) Breslau 1941, Müller u. Seiffert. RM. 8.—. 1324 wurde bekanntlich Ockham bei Johannes XXII. wegen seiner theologischen Lehre (nicht wegen des Armutsstreites oder disziplinärer Vergehen) in einen Prozeß verwickelt, der sich bis 1328 ohne Abschluß hinzog und mit der Flucht Ockhams zu Ludwig dem Baiern endete. Das erste, privater Initiative entstammende, umfangreiche und gewissenhafte Gutachten für diesen Prozeß hat den im wesentlichen thomistisch denkenden Oxforder Kanzler John Lutterell zum Verfasser. A. Pelzer hat es in Prag wiederentdeckt, J. Koch hat auf den Fund aufmerksam gemacht und auch sonst viel zur Klärung dieses Prozesses beigetragen. War Lutterells Anklageschrift auch nicht unmittelbar die Grundlage für die Arbeit der Prozeßkommission in Avignon, so ist sie doch mit ihren 56 Artikeln, die die Philosophie und die Theologie Ockhams behandeln, als erste und gründliche kritische Auseinandersetzung mit Ockhams System von ganz besonderer Bedeutung. L. erfaßt nicht nur die eigentlichen Wurzeln dieses Systems (besonders seine nominalistische Suppositionslogik), sondern sieht auch schon die verderblichen Folgerungen, die sich aus ihm ergeben. H. hofft, bald die Edition dieser Schrift vorlegen zu können. In der vorliegenden Arbeit bringt er im voraus einen zusammenfassenden, nach Sachlich gruppierenden und mit den Werken Ockhams selbst konfrontierenden Kommentar zu dieser Schrift Lutterells. H. behandelt in fünf Kapiteln die Logik und Erkenntnislehre, die Gottes-, Erlösungs-, Sakramentenlehre und die Eschatologie Ockhams, wie sie sich in der Kritik Lutterells spiegeln. Den Kommentar selbst, der einen gründlichen Eindruck macht, wird man erst beurteilen können, wenn auch die Edition der Schrift L.s vorliegt. — Der Text aus Ockham S. 50 Anm. 70 sagt nicht, was er nach dem Text über dem Strich sagen soll. — Muß es S. 121 Z. 5 nicht „habituellen" statt „aktuellen" heißen? — S. 144 Anm. 89 ist der Tod des Skotus durch einen größeren Druckfehler nicht mehr recht verständlich. — S. 131 muß eine Zeile ausgefallen sein.

R.

J. de J. Pérez, La Cristología en los Símbolos Toledanos IV, VI y XI 8° (138 S.) Rom 1939, Universitas Gregoriana. — Die Symbole der verschiedenen Toletanischen Konzilien haben in den letzten Jahren wieder erhöhte Aufmerksamkeit gefunden, nachdem Künstles Antipriscilliana fast 30 Jahre lang dieses Feld beherrscht hatten. De Aldama untersuchte aufs neue das Symbolum des I. Toletanum (El Símbolo Toledano I., Rom 1934), Madoz veröffentlichte drei wichtige Zeitschriftenartikel über das II., IV. und VI. Konzil von Toledo; beachtenswert sind auch die Beiträge von Villada in seiner spanischen Kirchengeschichte zu diesen Fragen. Schließlich legte Madoz eine größere Arbeit im Spicilegium Lovaniense Sacrum vor: Le symbole du XIe Concile de Tolède; ses sources, sa date, sa valeur. Diesen Arbeiten reiht sich nun die vorliegende an. Sie untersucht die Christologie der drei Toletanischen Konzilien von 633, 638 und 675: ihre Quellen,

ihre Grundtendenz und ihre Lehre im einzelnen. Sie bestätigt so die Resultate von Madec: Die Symbole sind fast ein Gewebe aus traditionellen Formulierungen (und haben so in den Einzelpunkten wenig Originelles); neben dem Einfluß früherer Symbole (z. B. besonders des *Quicumque*) und der Abhängigkeit eines Symbols vom vorhergehenden sind vor allem Augustinus, noch mehr Fulgentius von Ruspe (besonders im Symbol des VI. und XI. Konzils) und Isidor von Sevilla (der Verfasser des Symbols des IV. Konzils) die Quellen. Das Symbol des IV. Konzils hat in etwa eine Tendenz gegen den Monophysitismus. Im übrigen aber haben diese Symbole keine ausgesprochen antihäretische Tendenz; die Theorie Künstles vom Antipriszillianismus in all diesen Symbolen und die darauf aufgebaute Bestimmung ihrer Entstehungszeit sind falsch (was besonders wichtig ist für das Symbol des XI. Toletanum, das Künstle im 5. Jh. abgefaßt wissen wollte). Diese Symbole stammen also wirklich von den genannten Konzilien, also alle aus dem 7. Jh. und haben einen rein instruktiven Charakter. R.

Martin Fitzthum O. Praem., Die Christologie der Prämonstratenser im 12. Jahrhundert. gr. 8° (104 S.) Plan bei Marienbad 1939, Deutscher Heimatverlag. — Bei den Prämonstratensertheologen des Hochmittelalters ist die ausführliche Behandlung des mystischen Christus auffallend. Anselm von Havelberg ragt durch sein System einer Geschichtstheologie hervor. Für ihn ist Weltgeschichte dasselbe wie Erlösungsgeschichte. — Der bekannte Irrtum Philipps von Harvengt wird gegenüber ungenauen Darstellungen vom Verf. dahin beschrieben: Philipp lehrte nicht, Christus könne nur durch ein Wunder leiden, sondern, es sei infolge seiner Freiheit von der Erbsünde seinem menschlichen Willen überlassen, zu leiden oder nicht. Er leugnete also die natürliche Notwendigkeit, zu leiden, in Christus, da er glaubte, den hl. Hilarius (De Trin. 10, 23) verteidigen zu müssen. — Als Theologen des 12. Jh.s bewegen sich die behandelten Autoren durchwegs in augustinischen Gedankengängen, ohne Wesentliches hinzuzufügen. So liegt der Ertrag der Studie mehr auf dem Gebiet der Erforschung der mittelalterlichen Frömmigkeit. Fr. Mitzka.

Josef Günster, Die Christologie des Gerhoh von Reichersberg. Eine dogmengeschichtliche Studie zu seiner Auffassung von der hypostatischen Union. gr. 8° (114 S.) Köln 1940, Lahnverlag. — Die eigenartige Gestalt des Propstes von Reichersberg zieht die Erforscher der mittelalterlichen Geistesgeschichte immer wieder an. In dieser gewandt geschriebenen Dissertation kommt das Kernstück der Theologie: Christus, und zwar nach der zentralen Frage des Wie der hypostatischen Union, zur Darstellung. Während Gerhoh durch die den Vätern entnommene Lehre vom *homo assumptus* in die Nähe des Nestorianismus gerät, so beweist er hinwieder seine Rechtgläubigkeit in diesem Punkt durch den leidenschaftlichen Kampf gegen die halb nestorianische, halb monophysitische Verflüchtigung der hypostatischen Union in der Schule Abälards. Möge es dem Verf. gegönnt sein, den mit dieser Erstlingsschrift glücklich begonnenen Weg seiner Absicht gemäß zu verfolgen. M.

Johannes Pierres, I: Formula S. Johannis Damasceni Ἡ (τοῦ Κυρίου) σὰρξ ὄργανον τῆς Θεότητος e S. Maximo Confessore enucleata; II: **S. Maximus Confessor** princeps Apologetarum Synodi Lateranensis anni 649. gr. 8° (106 S.) Rom 1940, Università Gregoriana. — Der eigentliche Forschungsgegenstand der Dissertation ist die Gestalt des Maximus Confessor. Es war wohl eine Nebenfrucht, wenn eine Formel des Damaszeners in ihrem Sinn auf den großen Vorkämpfer gegen den Monotheletismus zurückgeführt werden konnte. Der zweite Teil sucht eine Mitarbeit des hl. Maximus an den Canones 10 und 11 und dem Schriftstellerverzeichnis der Lateransynode von 649 darzutun. — Der Satz *Dicimus ergo Synodum Lateranensem, etsi fuerit provincialis, edidisse nihilominus definitionem*

fidei (26) ist unklar: entweder hat Martin I. auf dem Konzil definiert oder hat der Synode *per approbationem subsequentem* die Geltung eines allgemeinen Konzils verliehen. Die Publikation der Synode an Einzelkirchen im Orient und Okzident sind ein gewichtiger Grund für die letztere Annahme. — Die vielen Druckfehler machen sich namentlich in den griechischen Texten störend bemerkbar. Kein Druckfehler ist es, wenn der Verf. andauernd „Monotheliasmus" und „Dyotheliasmus" schreibt, eine sprachlich unmögliche Bildung. M.

Rudolf Graber, Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung. Ein Beitrag zum metaphysischen Wesen des Christentums. 8° (122 S.) Regensburg o. J. (1940), Pustet. — Eine durchdachte Mariologie wird von selbst zur Sinndeutung des Christentums. Dafür zeugt das schmale, aber hochbedeutsame Buch Grabers. Die Jungfrau-Mutter wird als reinste Darstellungsform der Schöpfung gesehen, deren tiefstes Wesen in der „weiblichen" Haltung der Hingebung, des Magdseins, besteht. Von hier aus beleuchtet der Verf. in wehevoller, zuweilen dichterischer Diktion die Verbindung zwischen Maria und den Ideenbereichen von Sophia, Ecclesia, Agape, Virgo und Anima. Es ist ein mutiges Unternehmen, in einem „männlichen" Zeitalter die Funktion des Weiblichen im Christentum zu betonen. Bei aller Zustimmung zu den Gedankengängen gegen einseitige Männlichkeit in der Kirche bleibt der leise Zweifel, ob die ewige Frage um die „Metaphysik der Geschlechter" dadurch christlich gelöst erscheint, daß nun fast ein Primat des Weiblichen verkündet wird. Trotzdem bleibt die Schrift ein beherzigenswerter Beitrag zu diesem Problemkreis. Das Christentum in sich möchten wir aber nicht unter dem Gesichtswinkel „Männlich = Weiblich" betrachtet sehen, — wir wollen lieber mit einer wohl berechtigten Erweiterung von Kol 3, 11 sagen: Weder Mann noch Frau, sondern alles und in allen Christus. M.

Emmeran Scharl, Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt (Freiburger theol. Studien 60). 8° (XII u. 138 S.) Freiburg 1941, Herder. RM. 5.20. — Wenn man die Lesung dieser Arbeit mit einem Gefühl der Freude und mit wahrhafter Gehobenheit abschließt, so liegt das gewiß in erster Linie daran, daß sich in dem Begriff, den sie in seiner irenäischen Vollendung darstellt und untersucht, das altchristliche Erlösungsbewußtsein in seiner ganzen Weite und Sieghaftigkeit niedergeschlagen hat. Man darf sich aber auch an der Art, wie Darstellung und Untersuchung angepackt und durchgeführt sind, wirklich restlos freuen. Wenn man anfänglich vielleicht versucht ist, die zur Bemeisterung der Hauptinhalte von *recapitulatio* bei Irenäus gewählte Terminologie „intentionale" und „reale Rekapitulation" mit einem gewissen Mißtrauen aufzunehmen, so schwindet diese Stimmung doch schon bald, da man sieht, daß der Verf. sich ganz davon frei hält, ein fertig mitgebrachtes Schema an die Gedankenbefunde des hl. Irenäus heranzutragen, daß er vielmehr das Sinnvolle dieser begrifflichen Unterscheidung aus diesen Gedanken heraus begründet, daß er auch Übergänge zwischen den beiden Hauptformen der Rekapitulationsauffassung anerkennt und vor allem, daß es ganz nicht die Absicht dieser Aufteilung ist, die Einheit des Rekapitulationsgedankens bei Irenäus aufzuheben, sondern nur die, ihren Reichtum und zugleich die ihn durchwaltenden Ordnungsgesetze besser sichtbar zu machen. Und das ist dem Verf. jedenfalls vorzüglich gelungen. Er nimmt den Leser mit hinein in die ganzen Zusammenhänge, in denen diese Form der Auffassung des Erlösungsplans und Erlösungsgeschehens gesehen werden will (daher gehört die physisch-mystische Erlösungsauffassung), verfolgt sie in die ganze Weite der Objekte, die sie ins Auge faßt, kümmert sich aber besonders um die im Untertitel genannte Körperwelt als einen Gegenstand der Rekapitulation, der ja zeitgeschichtlich — aus dem Kampf gegen gnostischen Pessimismus und gegen den Doketismus —

besonders wichtig war und übrigens wegen der bekannten Vorwürfe gegen das Christentum in der Gegenwart wieder volle Beachtung verdient. Interessant ist, daß Sch. sich in Verfolg dieses Teils seiner Untersuchungen der Anschauung von Cremers, der die Unechtheit des 5. Buches von Adv. haereses behauptet, insofern nähert, als er beweist, daß der hier vertretene Millenarismus eine Form der materiellen Rekapitulation darstellt, die von den irenäischen Prämissen nicht gefordert wird und aus dem organischen Verband seiner Rekapitulationsgedanken herausfällt. Außer der großen systematischen Kraft, die in der irenäischen Rekapitulationslehre steckt, wird vor allem auch das Paulusverständnis, in dem sie quellenmäßig in erster Linie fußt, gut beleuchtet. Ungesucht berichtigen sich mancherlei Mißverständnisse, denen auch bedeutende Dogmenhistoriker bei der Beurteilung des Irenäus erlegen sind, und im Gegensatz zu der Anschauung von einer mangelnden Einsicht des hl. Irenäus in die ecuten Intentionen des Paulus, wie sie jüngst E. Aleith vertreten hat, erweist sich der Kirchenvater als einer der tiefsten Kenner und Ausleger des Apostels, freilich auch als ein ihn folgerecht und glücklich weiterdenkender Geist, der sich auch durch die johanneische Betrachtungsweise der Beziehungen des menschgewordenen Wortes zu allen Kreaturen mitbefruchten ließ und dabei auf den von großen Vorgängern, Ignatius, Iustin und Melito von Sardes vorgezeichneten Bahnen selbständig fortgeschritten ist. — Die Arbeit ist bei aller Tiefe der Gedanken, die klarzulegen waren, frisch geschrieben und verdient die Aufmerksamkeit nicht nur der Dogmenhistoriker, Dogmatiker und Exegeten, sondern wegen der hohen Zeitbedeutung des Fragengebietes auch der Prediger und Katecheten. K. Prümm.

Francesco di Selaseio, Fulgenzio di Ruspe. Un grande discepolo di Agostino contro le „reliquiae Pelagianae pravitatis" nei suoi epigoni. 8° (230 S.) Rom 1941, Universitas Gregoriana. — Die Arbeit ist mit Fleiß und Klarheit, aber auch in fast unerträglicher Breite geschrieben. Sie behandelt die Gnadenlehre des Fulgentius mit Einschluß seiner Erbsünden- und Prädestinationslehre. Leider bleibt es fraglich, ob sie unsere Kenntnisse über die Gnadenlehre des Bischofs von Ruspe wesentlich erweitert oder berichtigt. Zwar bemerkt auch S. in der Gnadenlehre des Fulgentius „Schatten" (Mangel an Präzision im Erbsündenbegriff; die Lehre von der Weitergabe der Erbsünde gerade durch die *libido;* die Lehre vom Los der ungetauft sterbenden Kinder; das Imhintergrundbleiben der hinreichenden Gnade usw.). Aber er sieht doch noch viel zu wenig „Schatten" neben dem „Licht" (wenn man schon mit S. diese Wertungen mitmachen will).

Ohne das hier näher begründen zu können, scheint mir der Versuch S.s mißglückt, nachzuweisen, daß die „scuola rigida" in der Interpretation der Augustinischen und Fulgentianischen Gnadenlehre unrecht habe. Es wird dabei bleiben müssen: Fulgentius ist der (etwas primitivisierende, aber getreue) Schüler des späten Augustinus: im Begriff der Freiheit (die natürlich nicht geleugnet wird, aber in Gefahr ist, umgedeutet zu werden); in der Leugnung des universellen Heilswillens; in dem Nichtkennen einer hinreichenden Gnade in der infralapsarischen Ordnung. Gerade in den zwei letzten Punkten scheint mir der Beweis für das Gegenteil nicht gelungen. Es hätte nicht nur gezeigt werden dürfen, daß es „Prämissen" gibt, aus denen *wir* einen universellen Heilswillen Gottes und die Existenz auch einer bloß hinreichenden Gnade deduzieren, sondern auch, daß dieser Schluß bei Augustinus und Fulgentius selbst gemacht wurde, und es hätte bei der Deutung der dafür bei Augustinus und Fulgentius angerufenen Texte auch auf die Interpretation durch die „scuola rigida" eingegangen werden müssen. Überdies sieht S. gar nicht, daß die Augustinische Unterscheidung von *auxilium sine quo non* und *quo*, theologisch gesehen, höchst fragwürdig auf die supra- und infralapsarische Ordnung verteilt wird, daß Augustinus und Fulgentius die (wirksame) Gnade als *auxilium quo* rein infralapsarisch betrachten, daß die Verweigerung der (wirksamen) Gnade bei beiden nicht bloß irgendwie auf eine unbegreif-

liche Entscheidung der freien Güte Gottes wegen der immer bestehenden Un- geschuldetheit der wirksamen Gnade zurückgeführt wird, sondern auf das Gericht Gottes, der wegen der Erbsünde vielen diese Gnade verweigert. — Auch der Beweis der strengen Übernatürlichkeit der Rechtfertigungsgnade bei Fulgentius ist eine bloße Deduktion aus Prämissen, die einfache biblische Wendungen bei F. sind, aber kein Beweis, daß F. die supralapsarische Ungeschuldetheit der Gnade selbst erkannt habe. Die Zeichnung des Semipelagianismus ist insofern einseitig, als man ihn nicht bloß betrachten darf als *reliquias Pelagianae pravitatis*, son- dern auch sehen muß als eine an sich berechtigte (wenn auch ins Häretische mis- glückte) Reaktion an sich rechtgläubiger und gutwilliger Kreise gegen Augustins Lehre vom partikulären Heilswillen Gottes, die deshalb ein Heilswirken von dem Gnadeneinfluß Gottes forderten, weil sie sich — gerade von Augustinus her — nur schwer eine freie Entscheidung unter der Gnade denken konnten (vgl. ZkTh 62 (1938) 171—196). — Im ganzen wird also gegen S. daran festzuhalten sein, daß F. in der Gnadenlehre ein Vertreter der einseitigen Gnadenlehre des späten Augustinus ist und den durch Prosper in *De vocatione gentium* angebahn- ten Fortschritt nicht mitgemacht hat. Karl Rahner.

Otfried Müller, Die Rechtfertigungslehre nominalistischer Reformations- gegner. Bartholomäus Arnoldi von Usingen O. E. S. A. und Kaspar Schatzgeyer O. F. M. über Erbsünde, erste Rechtfertigung und Taufe (Breslauer Studien zur hist. Theologie, NF. 7). 8° (XV u. 174 S.) Breslau 1940, Müller u. Seiffert. — Das Thema der gründlichen Arbeit ist schon durch den Titel eindeutig umschrie- ben. Doch werden außer den darin genannten Theologen auch andere zeitgenössi- sche Theologen (Biel, Totting, Pigge, Gropper usw.) berücksichtigt. Die Bedeu- tung der Arbeit liegt darin, daß das theologische Milieu des Nominalismus, in dem Luther groß wurde, deutlicher erkannt werden kann. Denn der Augustiner Usingen war Luthers Lehrer in der Philosophie (1501—1505), der Franziskaner Schatz- geyer (gest. 1527), der Freund Ecks, war langjähriger Lektor der Theologie; beide sind theologische Gegner Luthers in den ersten Anfängen der Reformation und verraten doch eine im wesentlichen nominalistische Grundhaltung. So sind sie gut gewählte Vertreter für die Frage nach dem Stand der Gnadentheologie in Deutschland zur Zeit des Werdens Luthers. Es zeigt sich nun, daß die theolo- gischen Verhältnisse auch unter den „Nominalisten" komplizierter liegen, als man bei Voraussetzung eines hundertprozentigen Ockhamismus gewöhnlich meint: bei beiden Theologen ist zwar die Sünden- und Erbsündenlehre stark nominali- stisch (Sünde im wesentlichen nur Verstoß gegen den Willen [nicht das Wesen Gottes, und Strafverpflichtung; Leugnung des inneren Unterschieds zwischen schwerer und läßlicher Sünde), jedoch finden sich auch hier schon sehr verschiedene Abwandlungen derselben Grundhaltung. In der Gnadenlehre hingegen kann man bei diesen beiden Nominalisten nicht von Pelagianismus sprechen; beide betonen sehr stark die Notwendigkeit der aktuellen Gnade für die Rechtfertigung. Usingen ist geradezu „der Herold der heiligmachenden Gnade" (33 f.). Dagegen ist ihre Lehre von der Wirksamkeit des sakramentalen Zeichens (der Taufe) wieder stark nominalistisch: bei Usingen ist es nur *condicio sine qua non*, bei Schatzgeyer an- scheinend noch weniger (doch habe ich mehr als Müller den Eindruck, daß der sachliche Unterschied zwischen diesen und manchen neuzeitlichen, kirchlich nicht beanstandeten Lehren über die Kausalität der Sakramente geringer ist als auf den ersten Blick scheinen mag, und dies selbst bei Schatzgeyer). Bei Schatzgeyer ist zum erstenmal eine Theorie von einer „doppelten Gerechtigkeit" entwickelt (also 15 Jahre bevor sie sich bei Gropper zum erstenmal findet). Doch scheint mir der Betriff bei Schatzgeyer noch etwas weiter, als es nach M. der Fall zu sein scheint, von dem entfernt zu sein, den die „Vermittlungstheologen" der vierziger Jahre des 16. Jh.s ausbauten; denn in Sch.s Begriff (Gerechtigkeit durch die Rechtfer- tigungsgnade — Gerechtigkeit durch die nachfolgenden Werke) ist das Moment

der äußeren Imputation der Gerechtigkeit Christi nicht enthalten. — S. 47 Z. 4 muß es wohl *completive* statt *contemplative* heißen. B.

Herbert Schaut, Die Einwohnung des Hl. Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Hl. Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jh.s unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader (Freiburger Theologische Studien 59). 8° (XVI u. 268 S.) Freiburg i. B. 1941, Herder. RM. 8.60. — Eine ausgezeichnete, geschichtlich und sachlich ertragreiche Arbeit. Ein 1. Teil gibt einen kurzen Überblick über das Leben und das (teilweise ungedruckte) Schrifttum Passaglias und Schraders, über ihre enge Zusammengehörigkeit und theologische Gesamthaltung (in der manches Verheißungsvolle enthalten war, das die spätere Neuscholastik nicht erfüllte). Der 2. (Haupt-)Teil ist die Geschichte der Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Hl. Geistes im 19. Jh.: ihre Quellen (Lessius, Cornelius a Lapide, Petavius, Thomassin, B. de Rubeis); ihre Vertreter (Passaglia, Schrader, Hergenröther, Denzinger, A. Scholz, Patrizi, Matignon, Manning, Kohlhofer, Koerber, Ramière, Borgianelli, Scheeben, Jovene, Hurter, Scholl, Schell, de Régnon, Gutberlet). Dieser Teil zeigt klar, daß die Zahl der Vertreter dieser Lehre größer ist, als man gemeinhin meinte, und vor allem, daß sich innerhalb dieser Lehre sehr viele Verschiedenheiten in der Auffassung und Begründung finden und mit ihr eine Fülle von theologischen Einzelproblemen gegeben ist, die in einem Anhang zum ganzen Buch noch einmal in einer systematischen Ordnung vorgeführt werden. Der 3. Teil erörtert die spekulativen Gründe, die gegen diese Lehre vorgetragen werden (unter besonderer Berücksichtigung Franzelins und Galtiers) und kommt zu dem Resultat, daß die spekulativen aprioristischen Argumente gegen diese Lehre keine Evidenz für sich in Anspruch nehmen können und so das Feld für die Frage frei ist, wie die positive Offenbarung die Tatsachenfrage beantworte. So ist die Frage an die positive Theologie zurückgegeben. B.

Gottlieb Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium. (Grenzfragen zwischen Theologie u. Philosophie 4). 2. Aufl. 8° (159 S.) Bonn 1940, Hanstein. RM. 4.80. — Eine zweite Auflage des in ZkTh 62 (1938) 124—129 besprochenen Buches ist ob seines bedeutungsvollen Themas zu begrüßen. Der Verf. hat so Gelegenheit, zu verschiedenen Punkten der Kritik Stellung zu nehmen, was er in vielfach befriedigender Weise getan hat. Er hat seine Arbeit, die das „Wesen der Symbolwirklichkeit" (13—109) herausstellt, um einen zweiten Teil erweitert, in dem „der Stand der Kontroverse" (110—157) gezeichnet wird. Eine endgültige begriffsgeschichtliche Klärung des umstrittenen Grundbegriffes „Mysterium" und eindeutige Scheidung von „Tat-" und „Lehrmysterium", von „Ur-" und „Kultmysterium", von „geschichtlicher und symbolischer Gegenwart" (110—123) wird dem positiven und spekulativen Aufweis der Mysteriengegenwart, der „Bezeugung" und „Erklärung" der Mysteriengegenwart oder der Begründung des *Quod* und *Quomodo* vorausgeschickt (124—146). — In den methodischen Vorbemerkungen (124—128) sei auf die wichtige Unterscheidung von „Traditions- und Konklusionstheologie" (126, inbes. Anm. 2; 132 f. 134 f. und 135 Anm. 3) aufmerksam gemacht; obwohl Casel in seiner Mysterienlehre die Konklusionsmethode ablehnt, muß er doch, um sich verständlich zu machen, zu theologischen Konklusionen greifen, weil es, wie S. richtig bemerkt (135 Anm. 3), „ohne Konklusionsmethode unmöglich ist, das in der Schrift und Tradition Gegebene exakt zu fassen". Gerade die Konklusionen aber, die Casel verwendet, empfindet S. als eine theoretische Belastung der Mysterienlehre und deshalb wird er zum Kritiker der Mysterienlehre.

Bei der Erklärung der Eucharistie als Opfer wird die wesentliche Rolle der Kirche noch klarer aufgezeigt, als dies früher geschah; die Kirche wird in die Begriffsbestimmung des Opfers aufgenommen (151). Um die Eigenart des Opfercharakters zu zeigen, zieht er zum Vergleich die Taufe heran (151 f.); hier wird offenbar, wie letztlich zur Deutung des adäquaten Symbolcharakters eines jeden Sakramentes die Einbeziehung der Kirche notwendig wird, wie dies auch U. v. Balthasar (Söhngens Begriff des Mysteriums: Stimmen d. Zeit 138 [1940] 69) gefordert hat. — S. leugnet nicht, daß seine Meßopferauffassung bei der starken Betonung der Relativität den Charakter der Opferwirklichkeit zu schwächen scheint, meint jedoch, daß seine Erklärung des Meßopfers als „wahrer Vergegenwärtigung oder Darstellung eines geschichtlich wahren Opfers" (148) dem Tridentinum gerecht wird; so gefaßt ist freilich hier der heikelste Punkt seiner Ausführungen. S. versucht nun mit Hilfe seiner dynamisch-aktualistischen Auffassung der Mysteriengegenwart zu zeigen, wie gerade in der Tatsache, daß das eucharistische Opfer eine Darstellung und Nachahmung des wirklichen Opfertodes Christi — deshalb ist die wirkliche und wesenhafte Gegenwart des Opferleibes und Opferblutes Christi notwendig — a n u n s sei und daß in dieser Darstellung und Nachahmung zugleich auch eine wahre Darbringung liege (154), die Wahrheit des Opfercharakters gewahrt werde. Ob aber diese Darbringung wirklich genügt, um dem Opfercharakter der Eucharistie zu entsprechen? Ob man mit dieser Minimalerklärung auch nur den wesentlichen Sachverhalt der katholischen Tradition trifft? Gewiß sind die wesentlichen Merkmale des Opferbegriffes vom Tridentinum nicht definiert; es ist auch fraglos richtig, wenn S. sagt, daß der Opfercharakter, wie er sich gerade im eucharistischen Opfer ausprägt, ein undurchdringliches Mysterium sei; nicht so fraglos richtig aber ist es, wenn S. weiter folgert, daß sich der eucharistische Opfercharakter mit keinem sog. natürlichen Opferbegriff erfassen lasse (151). Gewiß, wenn „erfassen" im Sinn des *comprehendere* oder auch nur eines univoken Erkennens verstanden wird. Das besagt aber noch nicht, daß der natürliche Opferbegriff nicht doch zufolge seines Analogiecharakters dazu helfen kann und muß, das Mysterium irgendwie zu fassen. S. muß natürlich wegen seiner Voreingenommenheit gegenüber der *analogia entis*, die ihn zu einer eigenartigen Begründung seiner *analogia fidei* führte, die klassische Methode der Theologen in diesem Punkt, nämlich von einem natürlichen Opferbegriff auszugehen, ablehnen, verliert aber eben dadurch den Ansatzpunkt zur eigentlichen spekulativen Begründung seiner Auffassung, er verliert gewissermaßen das Instrument, mit dem er weiterbohren sollte.

Fr. Lakner.

Josef Maria Nielen, Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches. Väterzeugnisse aus den ersten christlichen Jahrhunderten. kl. 8° (107 S.) Freiburg i. Br. 1941, Herder. RM. 2.—, geb. RM. 2.60. — Man ist leicht versucht, das Dogma von der Auferstehung des Fleisches im Ganzen der Heilslehre peripher zu sehen, als ob es der christlichen Wahrheit nur eine abschließende Schönheit verleihen würde, ohne aber zu den tragenden Gedanken zu gehören. Es ist der Wert des schönen Bändchens, zu zeigen, daß die Auferstehung von den Toten ein Hauptgegenstand der urchristlichen Verkündigung gewesen ist. Die Gottesidee des Urchristentums war nicht so sehr der in sich ruhende Gott, sondern Gott, der Schöpfer alles Fleisches, der das Fleisch durch die Menschwerdung und Erlösung geheiligt hat und der es in der glorreichen Auferstehung vollendet. Von hier aus erkennt man die Bedeutung der geoffenbarten Lehre vom neuen Himmel und der neuen Erde (Röm 8, 18—24; 2 Petr 3, 7—13; Apok 21, 1—8). Das Christentum ist dem Leib so wenig feindlich, daß es schon an seiner Wiege die Würde des Leibes gegen platonische und gnostische Minderbewertung schützte und sein Zentraldogma, die Erlösung, nicht weniger als Erlösung des Leibes denn als Erlösung der Seele auffaßt.

Fr. Mitzka.

Guilielmi Occam, Questio prima principalis Prologi in primum librum sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel. Hrsg. von Philotheus Böhner O. F. M. gr. 8° (64 S.) Paderborn o. J. (1939), Schöningh. RM. 3.20. — Das In

stitutum Pontificium studiorum mediae aetatis eröffnet mit dem vorliegenden Faszikel eine Reihe von Textausgaben Occams als Hilfsmittel für seminaristische Übungen. Die Auswahl des Textes erweist sich schon am Beginn sehr glücklich; die erste Quästion: *Utrum sit possibile intellectum viatoris habere notitiam evidentem de veritatibus Theologiae*, führt in den Komplex erkenntnistheoretischer Fragen ein. Damit die geplante Reihe ihrem Zweck noch mehr entspreche, seien einige Desiderata zur Editionsmethode des ersten Heftes angemerkt. Die als Grundlage genommenen vier Kodizes sind weder beschrieben — es wurden wohl nur photographische Wiedergaben verwendet — noch auf etwaige Verwandtschaft untersucht. Wenigstens scheint das in der Einführung nicht auf. Die Varianten werden nicht vollständig wiedergegeben; es sollte aber doch möglich sein, sich auf Grund der Edition ein richtiges Bild der Handschriften zu machen. Von den Zitationen werden nur Aristoteles und Averroes verifiziert, nicht aber z. B. Augustinus (23). Und hinsichtlich des „Philosophen" wird man nicht allgemein der Ansicht des Herausgebers zustimmen, es sei zwecklos, den griechischen Text zu zitieren, da ihn ja die mittelalterlichen Lehrer auch nicht benützt hätten. Entsprechend dem Gebrauch sollten die Texte nach den bestehenden kritischen Ausgaben verifiziert werden. M.

Mitteilung betreffend Besprechung der Bücher von Hans Eduard Hengstenberg: Von der göttlichen Vorsehung (Münster i. W. 1940) und Das Band zwischen Gott und Schöpfung (Paderborn 1940).

Auf Vorstellungen des zur Zeit im Felde stehenden Verfassers, die zu einer längeren Korrespondenz geführt haben, sehen wir uns veranlaßt, folgendes zu beiden Besprechungen mitzuteilen:

I. In der Besprechung des Buches „Von der göttlichen Vorsehung" (ZkTh 64 [1940] 155) wurde der Satz hervorgehoben: „Es kann aber nicht sein, daß Gott seinshafte und helfende Gnaden für das Werk schenkt — und der Mensch kümmerte sich nicht darum, Gottes Gnade hätte keinen Erfolg" (S. 150). Unmittelbar anschließend wurde bemerkt: „Das Tridentinum lehrt ausdrücklich, daß der Mensch die Gnade zur Bekehrung ablehnen kann (Denz. 797). Und der zweite verurteilte Satz des Jansenius lautet: ‚Der inneren Gnade wird im Stande der gefallenen Natur niemals Widerstand geleistet'" (S. 156). Die Korrespondenz hat zu dem Ergebnis geführt, daß hier nicht von der Gnade schlechthin, sondern von der „Gnadengabe (als seinsmäßiger Erfüllung)" die Rede ist, die dem in guter Vorentscheidung für das Wirken Gottes geöffneten Menschen zuteil wird und daher immer den gewollten Erfolg zeitigen wird, im Sinne der Schulsprache also *gratia efficax ist*. Der Hinweis auf das Tridentinum und den zweiten verurteilten Satz des Jansenius war dieserhalb nicht berechtigt.

Dieses Mißverstehen wurde dadurch veranlaßt, daß H. vielfach unbekümmert um die Schulsprache in eigener Sprachprägung schreibt. Zur Klarstellung der von H. gebrauchten Ausdrücke „Gnade" und „Hilfe" sei daher auf Wunsch des Verf.s kurz folgendes bemerkt: Unter „Gnade" versteht H. nicht Gnade schlechthin, sondern Gnadengabe als seinsmäßige Erfüllung, also Begnadung im Sinne einer seinsmäßigen Heiligung. Sein, Haltung oder Akt des Menschen sind nur dann begnadet, wenn sie durch Gott in die Sphäre des Göttlichen erhoben sind. Die göttliche Hilfe, von der H. in dem von der seinsmäßigen Heiligung unterschiedenen Stadium der Vorentscheidung spricht, sind nicht nur natürliche, sondern auch übernatürliche Gaben Gottes, mithin auch aktuelle Gnaden im Sinne der Schulsprache. — Allerdings hat H. in seinem Buche darüber u. a. S. 141 erklärt: „Aber dieses Mitwirken Gottes ist zu unterscheiden von der eigentlichen Begnadung im seinshaften Sinne (sowohl zu unterscheiden von dem, was die Theologie aktuelle, helfende Gnade, wie von dem, was sie heiligmachende, habituelle Gnade nennt)". Der Verf. hat sich die Schulfrage nach der *gratia mere sufficiens* nicht gestellt; es ist damit klar, daß der Harmonisierungsversuch, der zu sehr den positiven Weg der Heiligkeit im Auge hat, nicht befriedigen kann.

II. Zu der Besprechung des Buches „Das Band zwischen Gott und Schöpfung" (ZkTh 65 [1941] 36—39) sei folgendes festgestellt:

H. ist nicht, wie in der Besprechung vermerkt wird (S. 37 Z. 15), der Auffassung, „es gebe auch solche Eigenschaften (sc. geschöpflicher Art), denen in Gott der reine Gegensatz entspreche". So will H. seinen Ausdruck „aber nichts Ähnliches, sondern das genaue Gegenteil" (S. 25 Z. 6) nicht verstanden wissen. Das zeigt der gleich folgende Satz: „Kontraste sind sich immer in irgend einem Sinne ähnlich." Insbesondere hat H. auch keinen „reinen Gegensatz" zwischen Zeit und Ewigkeit aufgestellt.

Bei dem in der Besprechung angegriffenen Satz: „Der Seinsbegriff, mit dem wir uns Gott nahen dürfen, ist nur wirklichkeitsgemäß aufzubauen, wenn wir ihn von der ‚Gestalt der Trinität' her bilden", will Verf. den Nachdruck auf ‚aufbauen' gelegt haben. Es sollte damit in programmatischer Weise der Weg zu einer möglichst vollkommenen Erkenntnis Gottes aufgezeigt, keineswegs aber die natürliche Gotteserkenntnis, für die Verf. selbst einen Beweisgang geliefert hat, abgeschwächt oder gar in Abrede gestellt werden. Damit entfalle sowohl das dem Verf. vorgehaltene Dilemma: „Entweder ist die natürliche Gotteserkenntnis überhaupt nicht möglich oder die Trinität muß ihren Geheimnischarakter verlieren" (S. 37 Z. 36f.), sowie die ausgesprochene Vermutung, daß H. die Trinität vor das Sein Gottes stellt.

In dem Satz der Besprechung: „Er (sc. H.) meint, wir könnten Gott philosophisch nur so erkennen, daß wir aus dem Geschöpfe und seinem Verhältnis zu Gott das dritte, nämlich Gott selbst bestimmen" (S. 37 Z. 17 v. u.) ist ein Versehen der Verf. selbst als Vertreter dieser Meinung bezeichnet; richtig dagegen ist, daß der Verf. hier von einer angenommenen Meinung des Gegners spricht, von der aus er die Wichtigkeit des trinitarischen Erkennens herleiten will. Die anschließenden Bemerkungen treffen daher nicht zu.

Die „Kausalität im weiteren Sinn", von der Verf. spricht, bedeutet nicht, wie der Rezensent annahm, die „Ablehnung einer eigentlichen Kausalbeziehung" (S. 37 Z. 2 v. u.), sondern eine wirkliche kausale Relation. Nur so kann H. von der Kausalbeziehung zwischen Gott und Schöpfung beim Aufbau seines Gottesbeweises ausgehen. Dabei benutzt er freilich nicht das abstrakte Kausalprinzip, sondern die ihm konkreter scheinende Ausdrucksbeziehung.

Die Schriftleitung.

P. JOSEF MÜLLER †

Am 3. November 1941 ist im Alter von 78 Jahren Universitätsprofessor i. R. Josef Müller heimgegangen, der vielen Lesern dieser Zeitschrift als Lehrer nahestand. Er hat durch mehr als drei Jahrzehnte den Innsbrucker Lehrstuhl für Dogmatik verwaltet. Durch kurze Zeit (1903—1906) hatte er auch die Schriftleitung der ZkTh inne. Vielen seiner Hörer ist er ein priesterlicher Freund und Berater geworden. Er gehörte einer Theologengeneration an, deren Schaffensbeginn in eine Gefahrenzeit der Kirche fällt: von außen bedrohte sie der Kulturkampf, von innen der Modernismus. So künden seine in wiederholten Drucken als Manuskript erschienenen Vorlesungen — s. das Verzeichnis im Kath. Literaturkalender 15 (1926) 246 f. — und die in dieser Zeitschrift seit 1896 publizierten Arbeiten von einer Periode, in der es mehr galt, den Besitz zu schützen als zu vermehren. Eines aber konnten seine vielen Hörer aus seinem gesprochenen und geschriebenen Wort mitnehmen: die unbedingte Treue zur geoffenbarten Wahrheit und eine immer brennende Sorge um die Kirche. R. I. P.

P. Mitzka.

Für die Schriftleitung verantwortlich: Josef A. Jungmann, Wien I/9, Seitzergasse 3. Druck und Verlag: Felizian Rauch Innsbruck, Innrain Nr. 6-8. — Erscheinungsweise: Vierteljährlich. — Im Falle höherer Gewalt, Betriebsstörung, Verbot, besteht keine Verpflichtung auf Nachlieferung oder Rückzahlung des Bezugspreises. — Printed in Germany.

LITERARISCHER ANZEIGER

DER „ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE"

NUMMER 249 WIEN 15. JÄNNER 1942

Bei der Redaktion sind seit 15. Oktober 1941 eingelaufen:

Anwander A., Gloria Dei. Die religiösen Werte in religionsvergleichender Schau (Abhandlungen z. Philosophie u. Psychologie d. Religion 52/53). 8° (XII u. 212 S.) Würzburg 1941, Becker. RM. 6.—

Beron R., O. S. B., Psalmen- und Liederbüchlein. Im Anschluß an die Kinder- und Hausbibel. 8° (XVI u. 148 S.) Freiburg 1941, Herder

Bläser P., M. S. C., Das Gesetz bei Paulus (Neutest. Abh. XIX, 1/2). gr. 8° (XII u. 252 S.) Münster 1941, Aschendorff. RM. 13.—

C. Fabro, C. P. S., Percezione e pensiero (Pubblicazioni dell'Università cattolica del S. Cuore I, 33). gr. 8° (XXXIII u. 616 S.) Mailand 1941, Vita e Pensiero. Lire 70.—

— — La fenomenologia della percezione (Contributi del Laboratorio di psicologia 10 = Pubblicazioni VI, 13). gr. 8° (XXVIII u. 457 S.) Mailand 1941, Vita e Pensiero. Lire 60.—

Festschrift Hans Vollmer zu seinem 70. Geburtstag (Bibel u. deutsche Kultur 11). gr. 8° (VIII u. 379 S., 36 Tafeln.) Potsdam 1941, Athenaion. RM. 34.—

Missionsärztliche Fürsorge 1941. Hrsg. von *H. Schnell*. 8° (144 S.) Würzburg 1941. Echter-Verlag

Schütte A., Handbuch der deutschen Heiligen. Alphabetisches Verzeichnis der deutschen Heiligen, Seligen, Ehrwürdigen und Gottseligen. gr. 8° (358 S.) Köln 1941, Bachem. Geb. RM. 8.60

Schwarz R., Vom Bau der Kirche. gr. 8° (VI u. 199 S.) Würzburg 1938, Werkbundverlag. RM. 6.—, geb. RM. 7.50

Thils G., Pour mieux comprendre S. Paul. 12° (149 S.) Paris 1941, Desclée-de Brouwer. Fr. 12.—

Waigand J., Missiones Indiarum orientalium S. Congregationi de Prop. Fide concreditae, iuxta visitationem Apostolicam 1859—1862. Diss. Univ. Gregorianae. 8° (132 S.) Budapest 1940, Korda (VIII, Mikszáth K.-tér 4).

— — Pápák a hithirdetés szolgálatában (Päpste im Dienste der Mission, von Gregor XVI. bis Pius XI.). 8° (128 S.) Budapest 1938, Unio Cleri. (Ungarisch.)

— — Ismerd meg. Dolgozzál érte. (Erkenne die Missionen und arbeite für sie. Kurze Missionsenzyklopädie). 8° (174 S.) Budapest 1941, Unio Cleri. (Ungarisch.)

Zumkeller A., O. E. S. A., Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre (Cassiciacum 9). 8° (399 S.) Würzburg 1941, Rita-Verlag. Geb. RM. 16.—

Bibelwissenschaften

Paul Gächter

Summa Introductionis in Novum Testamentum

276 Seiten. Kartoniert RM. 6.20, Leinen RM. 7.20.

Die vorliegende Einleitung in das NT. ist zunächst als Leitfaden für Vorlesungen gedacht, wird aber auch darüber hinaus wertvolle Dienste leisten. Der Verfasser hat es verstanden, auf engstem Raum den Leser mit allen wesentlichen Fragen der neutestamentlichen Einleitung bekannt zu machen und ihm durch zahlreiche Verweise den Zugang zu den Quellen und der einschlägigen Literatur zu ermöglichen. Scholastik, Valkenburg.

Kortleitner Franz X.

Commentationes biblicae

I. De religione populari Israelitarum. 62 Seiten. Kartoniert . RM. 1.—
II. De Judaeorum in Elephantine — Syene colonia eiusque rationibus cum vetere testamento intercedentibus. 62 S, Kartoniert RM. 1.—
III. De antiquis Arabiae incolis eorumque cum religione Mosaica rationibus. 115 Seiten. Kartoniert . . . . . RM. 3.—
IV. Babyloniorum auctoritas quantum apud antiquos Israelitas valuerit. 126 Seiten. Kartoniert . . . . . RM. 3.—
V. De Sumeriis eorumque cum vetere testamento rationibus. 100 Seiten. Kartoniert . . . . . RM. 3.—
VI. Cananaeorum auctoritas num ad religionem Israelitarum aliquid pertinuerit. 100 Seiten. Kartoniert . . . . . RM. 3.—
VII. Religio Jahvae cohaereatne cum simplicitate vitae nomadum? 68 Seiten. Kartoniert . . . . . RM. 2.—
VIII. Aegyptiorum auctoritas quantum ad Israelitarum instituta sacra pertinuerit. 92 Seiten. Kartoniert . . . . . RM. 2.40
IX. Sacrae litterae doceantne creationem universi ex nihilo? 72 Seiten. Kartoniert . . . . . RM. 2.—
X. Quo tempore codex sacerdotalis exstiterit. 104 Seiten. Kart. RM. 3.—
XI. Quantum temporis Israelitae in Aegypto commorati sint. 68 Seiten. Kartoniert . . . . . RM. 2.—
XII. Religio veteris testamenti habitu et nationali et universali eminuit. 140 Seiten. Kartoniert . . . . . RM. 3.—
XIII. Quae prima Israelitarum patria fuerit. 84 Seiten. Kartoniert RM. 2.50
XIV. Quid sanctitas in vetere testamento valeat. VIII u. 100 Seiten. Kartoniert . . RM. 3.—
XV. Quae rationes veteri testamento cum Hellenismo intercesserint. 88 Seiten. Kartoniert . . . . . RM. 2.60

Der Verfasser behandelt seine Themen in ruhiger, sachlicher und gediegener Art, unter Benutzung einer umfangreichen, vielfach entlegenen Literatur. Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

VERLAG FELIZIAN RAUCH, INNSBRUCK-LEIPZIG